اثولوجيا

تاليف

افلوطين

ترجمه ابن ناعمه حمصى

با تعليقات قاضى سعيد قمى

با مقدمه و تصحيح

سيد جلال الدين آشتيانى

مكتبة لسان العرب

اهمیّت اثولوجیا دربین آثار اقدمین

اثولوجیا یکی ازآثار مهم فلسفه وحکمت الهی است که بغلط به‌ارسطو نسبت داده شده است وهمانطوری کـه ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده‌است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت ازحکمای اوائـل نتوان نسبت داد، بل‌که‌مطالب آن درکثیری ازموارد آنچنان تباین با آثارارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می‌کند کـه چرا آنرا به‌ارسطو نسبت داده‌اند و بـه افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده‌اند ، دراین‌باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی ودیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازه‌ئی دراین باب یافت . مراجعه به‌اصل سریانی و یونانی آن لازم و واجب است وباید دراین زمینه تفحّص وتحقیق شود وبعد ده میمر اثولوجیا را با مقدمه وتعلیقات تحقیقی بعد ازمقایسهٔ آن با آثـار حکمای بزرگ در دوران اسلامـی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس دراختیار دوستداران معرفت قرارداد، واین کار برای حقیر کم‌بضاعت میسور نیست ونیافتم کسی را که بتواند نگارنده‌رادرآنچه‌که ذکر شد یاری وراهنمائی نماید .

دانستن زبان یونانی وانگلیسی وآلمانی وفرانسوی درمرحلهٔ دوم واطلاع و خبرگی کافی درفلسفه مشّائی واشراقی وحکمت متعالیه ملاصدرا درمرحلهٔ اول ، شرط اساسی انجام این کار است .

نگارنده باآنکه به‌تتبع وتحقیق درکتب مختلف فلسفی علاقهٔ فراوان دارم و

مسلّم میدارم که علاوه‌بر تعمق وتحقیق احاطه وتبحّر درمباحث فلسفی امری‌لازم و ضروری است ، ولی علاقه به‌تصحیح ونقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه دراین زمینه انجام میدهم امری جبری ومنشأ آن اضطرار است چون بآثار نفیس دست می‌یابم ازانصاف دورمیدانم که به‌نشر آن اقدام ننمایم ، لذا آنچه را که تاکنون ازآثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام وازبرای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی وعرفانی بسیار آسانتر است ازتصحیح یك کتاب ازاساتید بزرگ وعالیقدر .

استاد عظیم‌الشأن ما، سیدالمحقّقین (۱) وخاتم‌المجتهدین – قدس‌الله عقله وروح رمسه – کتابی در رجال تألیف فرموده بود وتصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر ازیکی ازاساتید فن، ازچاپ کتاب خود انصراف حاصل نمود .

نگارنده بعد ازچاپ کتاب شرح مؤیدالدین جندی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران وجلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفانی و تحریر مباحث مهم فلسفی خواهم پرداخت ورساله‌ئی درحرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعدازتجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود . دراین رساله ادلهٔ آخوند ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تقریر کرده‌ام .

---

۱ – وهوالفقیه النحریر افضل‌المتأخرین وسیدالاساطین،رئیس الملة والدین‌حاج آقاحسین طباطبائی بروجردی روحی لروحه‌الفداء آن فقید سعید بعد ازدیدن جامع‌الروات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالتی که بین این اثر واثر خود آنمرحوم تفاوت اززمین تا آسمان بود . آقای بروجردی درفقه واصول ورجال وکلام استاد متخصص ومحقق‌ودرحکمت وتاریخ‌و تفسیر دارای اطلاعات وسیع‌بود، درفقه واصول عامه احاطهٔ‌عجیب داشت،ومسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید .

* * *

ملاصدرا به‌رساله اثولوجیا بیش ازدیگر حکمای‌اسلامی توجه نموده وبسیاری ازمعضلات آنرا درآثارخود شرح نموده‌است ودرفهم‌مطالب این کتاب (۱) قریحهٔ خاص دارد . باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن‌سینا حق این‌کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پرمطلب است که آدمی حیران می‌ماند .

درکتاب اثولوجیا مثل دیگر آثار حکمای یونان وحکمای اسلامی (غیر از حکمائی‌که درعرفان وتصوف تبحّر دارند) مباحث نفیسی درحکمت ماوراءالطبیعه والهیّات موجود است ولی درابحاث ومسائل خاص نشئآت نفس بعد ازموت و کثیری ازمباحث مخصوص نفس بسیارکوتاه آمده‌اند ولذا حکمت‌متعالیه ملاصدرا برجمیع مشارب فلسفی اعم ازاشراقی ومشّائی ترجیح دارد .

درمقدمهٔ کتاب اشارت شده است به‌معنای غایت وتحقیق‌آنکه بحث از غایت ازاصول مهم این علم است چه‌آنکه علم ماوراء طبیعت ومعرفت ربوبیّه متکفّل بحث ازغایت است وغایت باین اعتبار که درمبدأ وجود عین عشق و حبّ بذات وعشق بمعروفیت اسماء وصفاتست‌چه آنکه عالی لا یرید لأجل‌السافل وصدور فعل ازعالی بالذات معلّل بسافل بوجه من‌الوجوه نمیشود، غایت درجمیع موجودات ساری است ودرطبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه ومقام انزل وجودست، صدور فعل بلاغایت محال است .

---

۱ – پیرامون اثولوجیا برخی ازمعاصران ما ازجمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده‌اند وچیز قابل‌توجهی درآثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران درفلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی واشراقی نه‌آنکه ورزیده نیستند بل‌که اصلاً وارد نیستند وحق آنستکه بیش ازیکنفر کتاب‌شناس وفهرست‌نویس حق اظهارنظر ندارند وهمه کسانی که پیرامون آثارحکمای قبل ازاسلام بحث نموده‌اند بدون اطلاع کافی ازکتب حکمای دورهٔ اسلامی قطعاً بحث آنان دارای نقائص فراوان خواهد بود .

بحث درمباحث فلسفی ونظر درحقایق وتحصیل معرفت ودر اولین رتبه ، وجود ثبوت جود وصدور فعل مبتنی برتحقق اصل غایت میباشد وبتحقیق پیوسته است که غایت یکی ازعلل چهارگانه‌است وحکمای اقدمین تصریح کرده‌اند درعالم وجود وهستی چهارعلت دائمی وجود دارد که اولی هیولی وماده ودومی صورت وسومی‌فاعل وچهارم علت‌تمامی‌است که بعلت‌غائی ازآن تعبیرنموده‌اند ص۲۰،۲۱.

یکی ازمباحث مورد تشاجر واختلاف بین محققان ازحکما ومتکلمان بحث در علل چهارگانه است که دراین‌جا بعنوان «ان علل‌العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلةالفاعلة والتمام» ذکر شده است . درنظام هستی علّت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذاتست که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد وچون غایت درایجاد عین وجود اوست و حق اول درایجاد دارای غایت وغرضی که متمّم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی وعلت غائی درعالم وجود قدیم است .

بنا برمبنای مشائیه واشراقیه مجموعه عالم وماسوی‌الله قدیم زمانی و حادث ذاتی است، وغیر محققان ازمتکلمان ماسوی‌الله را حادث زمانی میدانند و زمان متقدم برمخلوقات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت باری تعالی «العیاذ بالله» دانسته‌اند . این جماعت بدلائلی نقلی وعقلی تمسّك جسته‌اند درحالتی که بدلائل نقل وعقل فیض وجود ازجواد علی‌الاطلاق دائمی وازلی است. بنا برآنچه که مذکور افتاد جمیع علل درنظام وجود قدیمی ودائمی وباصطلاحی ازلی‌اند ولی غیر ازعقول وملائکه وحقایق واقع درسلسلهٔ وجود وحقایق واقع در ملکوت، آنچه‌که درنظام ماده وزمان قراردارد متغیّر و متجّددست وبنا برمسلك مؤلف اثولوجیا ودیگر محققان ازحکما ماده عالم واصول عناصر قدیم وصور وارد بر قوابل حادث ولی ازلی ودائمی میباشند ازاین‌باب که زمان منتزع ازمتحرکات غیرمسبوق بعدم زمانی است وازطرفی هرحادثی مسبوق است بماده واستعداد وهر ماده مستعده‌ئی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده وامکان استعدادی و

همین مواد واستعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض ازفیّاض فراهم نموده‌اند، واین منافات با حدوث زمانی صور ومواد عالم ماده ندارد وبنا برحرکت جوهری که بعقیده ملاصدرا معتقد اقدمین ازحکماست ، جهت ماده واستعداد وصور متحد با مواد وعناصرمستعده علی‌الدوام‌سیّال ومتغیّر وفیض وارد برمستعدّات ازجهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت ودائم‌است ومنافات بین قدم‌فیض وحدوث مستفیض وقدم جوْد و حدوث قابل وگیرندهٔ جود وقدم علم و حدوث معلوم وبالأخره منافات بین قدم‌قدرت واراده واختیار ومشیّت وحدوث مقدور ومراد و مختار نمیباشد . ازآنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم ودقیق که تعبیر شیخ‌یونانی ازعلل اربعه بقدیم وازلی منافات با حدوث علل عنصری وماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد .

بحث وتحقیق

علمای‌یهود مانند متکلّمان ما برای ایجاد اصل وجود وصدورحقایق ازفیاض مطلق وبالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله وصدور عالم ازحق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً ودرثانی معتقدند که حق بعدازایجاد دست ازخلقت کشید وتفویض نمود بقاء عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام ازمفوضه وبرخی از متکلمان که اسماً ازمفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم‌عقیده‌اند که گویند، حق بما قدرت واختیار واراده داده‌است ولی فعل باو استناد نداردیعنی ارادهٔ حق بآن تعلّق‌نمی‌گیرد واستناد آن بحق ازاین بابست‌که بواسطه بحق مستندست) حق‌تعالی درقرآن با آیه کریمهٔ : «قالت‌الیهود، یدالله مغلولة ... غلّت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض راگوش‌زد فرموده، بل‌یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت‌فیض وظهور وجود وبسط بساط ایجاد است برسبیل دوام وثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءاً وانتهاءاً ، یعنی:صدورفیض‌ازحق بنابرفعلیت قدرت ومشیت وارادهٔ او ازلاً و ابداً .

سرّ مطلب دراینجاست که چون حق زمانی‌الوجود نیست فعل اودرزمان واقع نمیباشد وهرفاعلی که فعل اوزمانی نیست، فعلش اززمان انسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان‌الله غفوراً رحیماً» ودیگر الفاظ دال ّ برمضارع وماضی اززمان انسلاخ دارند ودلالت بردوام وثبوت نمایند وکلماتی مثل «کان‌الله ولم‌یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند درزمانی بود که با او چیزی نبود» واگر کان‌که دلالت برزمان ماضی دارد اززمان منسلخ شود ومستند شود بفاعلی که دریکی از قطعات زمان قرارندارد وارادهٔ اوجزئی ومتغیّر نیست وعلم واراده ومشیّت او کلی و نسبت بکلیهٔ زمانیات ومتغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجوداست وهیچ‌چیز با او نیست . لذا جمع کثیری ازمحققان تصریح نموده‌اند که زمان درافعال حق مأخوذ نمیباشد وحق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیباشد وهرفعل متغیّر زمانی، معلول اراده وعلم وقدرت جزئی ومتغیر است ولذا درجای خود گفته‌ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی وصورت نوعیه است واعراض کلاً متغیّر ودرتغیّر تابع طبیعت سیّال وبالأخره کلیهٔ موجودات مادی جوهراً وعرضاً سیّال وروانند .

شیخ یونانی بعد ازبیان جملهٔ «اول‌البغیة آخرالدّرك (۱) واول‌الدرك آخر البغیة» وتحقیق‌آنکه غایت درهربحث ونظر درك حق وواقع است وغایت هرفعل نفاد عمل وانجام آن فعل است که برآن فعل قهراً مترتب میشود واشارت بآنکه ، استقصاء فحص‌ونظروتحقیق وبحث درربوبیات اثبات می‌نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق درذات آنها منشأ ومبدأ فعل خود می‌باشند ومنشأ این شوق که درنفوس وطبایع موجود است، علت ثابت ودائمی است که دراول عقل مجرد محرك نفوس وطبایع ودرحقیقت حق‌تعالی مشوق کل است واین شوق ظل عشق حق بذات

---

۱ – درتعلیقه برشرح وتعلیق قاضی سعید چند وجه درمعنی این کلام بلاغت نصاب ذکر خواهد شد .

و حب (۱) بمعروفیت اسماء وصفات اوست ومتعلق عشق درحق ذات بیهمال اوست واو غایةالغایات است ودر ممکنات مرجع ومئآب اوست واگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت وجنبشی موجود نمیشود وازجمله آنکه باب معرفت منسد ونیز فحص ونظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود .

شیخ اعظم بعد ازاشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می‌باشند ووجوب نظر درعلل ونحوهٔ تقدم برخی ازعلل بردیگری واعراض ذاتـی آن علل وتحقق بعضی ازانحاء مساوات بین علل ووجود وکلمات فواعل درعلل و تحقیق دراینکه درموجودات صاحب علت وسبب غایات متعدد موجود است وتقریر آنکه بغیه همان غایت است وغایت بمعنای ما لأجلها الفعل‌است وغایت‌اصلی اشیاء علت ندارد واثبات انیات معرفت دلیل انیّت وتحقق غایت‌است چون معرفت بالأخره وقوف وسکون‌است عندالغایه ومعرفت ونظر چون حرکت فکراست ازمبادی بمطالب «اذ لا یجوز قطع ما لا غایة لـه‌بذی‌الغایة والنهایـة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میمر اوائل علوم پرداخته واشاره نموده است باین‌اصل مهم که بحث درعلوم طبیعی ودیگر علوم غیر ازالهیات وربوبیات خاصه مقدمه‌است ازبرای تمرین و ورزش نفس جهت ادراك معارف ربـوبی ودربحث از ربوبیّات

---

۱ ــ بعقیده شیخ بارع متأله حب وعشق وشوق ساری دراشیاء ظل عشق حق بذات خودست که درهرموطنی دارای ظهور وحکم خاص می‌باشد وعشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه وعقول طولیه وعرضیه منشأ صدورفعل ازآنهاست ازباب حب آنها بعالی وفاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است ودرنفوس عشق ازباب تنزل ازمقام تجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه ودرلباس عشق درجهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می‌نماید ودر طبایع شوق وعشق بوجودی واحد متحقق بل‌که متضمن دریکدیگرند وهیچ وجودی از «عشق ما» خـالی نمی‌باشد .

غرض اصلی ازبحث بیان معنای ربوبیت مطلقه وتحقیق درمعنای آن وتقریرآنکه : «انها هی‌العلّة الاولی» ودهر وزمان که عالم عقول ونفوس وطبایع باشد متأخرند ازعالم‌ربوبیت‌وحق اول‌مبدع‌وپدیدآورنده‌عالم‌دهر وزمان‌است‌وموجودزمانی‌اگرچه ازمبدعـات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمـان نسبت بحق تدریجی‌الوجود نمی‌باشد ومجموعهٔ نظام وجود ازدهریات وزمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگـر متأخران ازاین قسمت‌هـای کتاب استفاده نموده‌اند وعبارات آن‌را درآثـار خود آورده‌انـد ازجمله : ـ ان‌لقوة‌النوریة تسنح منها علی‌العقل ومنها بتوسط العقل علی‌النفس ومن‌العقل بتوسط‌النفس علی‌الطبیعه ـ درحالتی‌که جمعی ازحکما طبایع را صادر ازعقل عاشر ویارب‌النوع هرفرد ازنوع عقلی میدانند ونفس کلی ازجهت نفسیّت مدبّر نظام کل نمیشود وازجهت قوهٔ عقلی عین عقل فعال است .

صدورفعل از نورالانوار وتنزّل آن ازمقام‌غیب وسریان آن درمراتب‌وجودی برسبیل تدریج وحرکت وخروج ازقوه بفعل برسبیل تدرج نمیباشد وحرکت‌جمیع اشیاء درمقام صعود وجود ازاو وبسبب اوست چون‌حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق ونزوع کمال است وبـالاخره حرکت جهت نیل به‌غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد وهیچ موجودی ازشوق خالی نمی‌باشد .

مؤلف عظیم بعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود عالم عقول ونحوهٔ وجود عقول وشرف وحسن وروشنی ونوریت عالم عقلی وصور افلاطونی ومُثُل نوری ونحوهٔ مناسبت بین ارباب انواع واصنام این انواع که حقایق مادی وانواع عالم زمان وماده باشند وبعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود نفوس کـلیه ونحوهٔ ارتباط نفوس با عقول و کیفیّت تشبّه نفوس درمقام صدور فعل بعقول وذکری مجمل ازکـواکب وطبیعت منفعلهٔ واقع تحت فلك قمر وکیفیّت تأثیر علویّات درسفلیات وبیان احوال نفوس واقعهٔ درعالم زمان ومکان ونحوهٔ هبوط ونزول وصعود وعروج نفوس وذکری از نفس شریف الهی کـه ازانغمار درطبایع وشهوات وانغماس درنقائص لوازم بدن بری و

بصفات وفضائــل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم بهاحــوال نفس نباتی ونفس الأرض و نفس‌النار اشاره کرده وبعد بذکر رؤوس مسائل موجود دررساله پرداخته است وفهرست‌وار مباحث آنرا نقل کرده است که درآن چندان نظم وترتیب دیده نمیشود . . ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا ازهم مورد مطالعه قرارگیرد وازبرای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد از ذکر رؤس مباحث کتاب بذکر وتحقیق دراصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته ودرپیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه ازامّهات ربوبیات بشمار میرود سخن گفته است «ان‌النفس غیر منطبعة فی‌الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان ازحکمای الهی ــ قدست اسرارهم ــ قائم بذات خودست بهحالّ در ماده ، ومتقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه‌آنکه موجود مــرکب قابل انحلال وبه‌بوار بدن فانی ومعدوم شود، چه‌آنکه هرجوهر بسیط مبرا ازمادهٔ قابل‌کون وفساد،قبول فنا ننماید وبالذات ابا ازفنا دارد ــ لیست‌بجرم و ولا یموت ولا تفسد، بل هی باقیة دائمة ــ بعد ازبیان آنکه نفس قبول فنا واضمحلال ننماید ، درصدد فحص ازاین بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بچه‌نحو از عالم عقلی جدا شده ومفارقت ازموطن اصلی وبلاد تجرد آباد نموده وازمقام خود تنزل نموده وبه‌شهر دیجور مزاج وماده وطبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

باید توجه داشت که نفوس‌دارای دونسبت‌اند نسبتی با عقل دارند چون دربلاد عقول سکنی داشتند وازآنجا باین‌عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن وماده دارند که ازناحیهٔ تنزل بعالم ماده وارد ومتوطن شده‌اند . درعقل بوجود جمعی وتبعی وجود دارند وداشتند ولی بعدازکندن لباس‌عقلی بوجود مستقل‌غیرتبعی وفرقی غیرجمعی متحقق شدند واین وجود نــازل فرقی‌واستقلالی‌رابرآن وجــود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند ودرحجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که دراین مسأله که نفوس قبل ازهبوط وقبل ازتعلق بابدان دارای تحقق در عالم دهر وعقول بودند ولعلّة ازآن‌عالم‌هبوط نمودند، اشکالات متعددواردست، مهمتر ازهمه آنکه امکان ندارد نفس باحفظ کثرت فردی درعالم عقل تحقق‌داشته‌باشد، چون‌عقل وهرمجردی که‌معنای‌صرف‌باشدتکثّرفردی‌نمی‌پذیرد، لذادرمجردات‌هرنوعی‌دارای‌یکفرد‌ست‌وتکثّرفردی‌ازبرای‌انواع‌ازناحیهٔ‌امورخارجه وعوارض‌مادیه‌حاصل میشود . دیگرآنکه نفس مضاف ببدن است وازجهت تعلق ببدن بسیط نمی‌باشد چون صورت‌نوعیه بدن واضافهٔ آن ببدن ذاتی‌است وجودنفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد ونمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی درنفوس ازکجا حاصل شده است، وآیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی درعالم عقل متحقق باشد ؟ وبفرض‌آنکه این نفوس درعقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است وعقل عاشر یا رب‌النوع انسانی درقوت وجود غیرمتناهی ازنفوس است وچون وجود نفوس با حفظ کثرت به‌کینونت عقلی تحقق دارند نه انیات فرقی وتفصیلی، اشکـال لازم نمیآید ، جواب‌آنکه کثرت فردی درعالم عقل محال است وعقل واحد بچه‌نحو در قوت غیرمتناهی‌ازوجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینستکه عقل مجرد صرف درصورتی که قبول کنیم می‌تواند بالقوه درحکم نفوس متکثّـره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، وکلام درنفوس متکثره‌است که درعالم دهــر متحققند بتکثّر افرادی، ممکن است بگوئیم کــه نفوس درآنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی ازجهات‌فاعلیه ودر این جهات فاعلیه بحدی‌کثرت وجود دارد که وافی بصدور کثرات‌افرادغیرمتناهیه‌اند وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه‌اند که گوئیم ، عقل درقوت کثراتست چون بوحدات اطلاقی متصف

است نه عددی .

ان‌شئت ازآن بوجود ذری وعالم‌میثاق وان تشأ ازآن بعلم واحد بصورت کثرت وازآن اگر خواستی به‌کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر ازعلت وان شئت ازآن بضرورت سابق بروجود علت تعبیر نما. واگر کسی بگوید این‌همه کثرات موجود درعالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافی بصدور کثرات، جواب آنکه افرادمثالیه ازهرنوعی ازاین کثرات صادرند وهرفرد مثالی بانضمام عقل مدبر آن‌که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی وعقل ذوجهات رب‌النوع هرفردی است‌که منشأ صدور افراد نوع خودمی‌باشد ومن هذه‌الجهة قلنا، بوجــود عقل مجرد من نوع‌الافراد المادیة والمثالیة لیکون وافیاً لصدور الکثرات المادیة والمثالیة .

بناءاً علی ماذکرنا ، تحقق نفوس درعقل نفس بماهی نفس جزئیه نمی‌بــاشد و تحقق بوجود نفسی وسیع‌الدرجــات واجد مراتب متعدد، ازعقل وبرزخ وماده از تنزل عقل درصورت نفس حاصل شده‌است بدون‌آنکه عقل ازمقام شامخ خود تجافی نماید[1] .

شیخ‌یونانی –رضی‌الله‌عنه وارضاه– بعدازاشاره بجوهروجودنفس و این‌کــه چگونه ازموطن‌خود باین‌عالم تنزل‌نمود وبلسان‌شریعت نفس ازموطن عهد وذر" و میثاق ازجوهرعقلی جداشد وبگرفتاری وتحمّل‌مصائب درسجن‌طبیعت و زندان بدن تن درداد ، فرموده‌اند هرجوهرعقلی که‌دارای زندگی‌عقلی‌صرف است واضافه ببدن وماده ندارد درموطن‌خود ساکن وثابت وغیرمتحرك وغیرمتحول‌است و از عوارض بری‌است وازمقام‌شامخ‌خود تنزّل نمی‌نماید . بنابرآنچه‌کــه شیخ فرموده است ، نفس بوجودعقلی مستقل‌تام هرگزوجود نداشته‌است ، چون بلسان‌عرفان هر حقیقتی دارای تعیّن‌خاص درعلم‌حق‌است‌که بآن‌نحوهٔ ازتعیّن‌پابند وازآن‌حیثیّت

۱– دراین مسئاله نگارنده در رساله مستقل مفصل بحث نموده‌ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس درعقل بوجودی‌تبعی موجوداست وهمان‌حیثیات فاعلیه منشأ اخراج آن ازموطن ابیها المقدس گردیده‌است وبعالم‌ماوارد گشته وازناحیهٔ حرکت و تکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت‌عقلی‌نفس متعقل دارای‌شوق وعشق‌است که در شوق ازعقل‌صرف متمیّز وازجهت‌عشق بعالی‌وحب به‌تحصیل کمالات باعقل‌صرف متحد ومشترك‌الاحکام‌است وهمین‌شوق سبب‌حرکت این‌عقل وعدم‌توقف نفس عاقله است درموطن‌خاص وشاید بتحول‌ذاتی بطرف مبدأفاعلی خود رهسپاراست وحریص است ازبرای کسب کمالات واین کمالات اعراض‌غریبه نمی‌باشند، بل‌که‌مکمّل جوهر ذات‌عقل ومیزان‌تحصّل‌نفس ومنشأصعود وعروج‌آن‌جهت فناءفی‌الله‌است وشیء با حرکت‌عرضی هرگز یکقدم جوهرذات‌آن برنمی‌دارد ودرهمان‌مرتبهٔ‌اول مفاض از غیب‌وجود جهت اضافهٔ‌ببدن متوقف‌می‌شود .

بعقیده شیخ‌یونانی نفس‌عقل صاحب‌شوق وعقل‌صرف ، مبـّرا ازشوق‌است که درآن قوه‌انفعال ازماده وجودندارد .

ازاین‌جا معلوم‌می‌شودکه بین‌نفس وعقل فرق‌بشدّت وضعف‌است ونفس‌مادامی که ببدن تعلق‌دارد دارای شوق وتحـّرك ومتأثرازمادهٔ‌بدنی وازناحیهٔ علم و عمل رو باستکمال‌است .

بایدتوجه‌داشت‌که برخلاف‌استنباط‌متأخران شیخ نفس کلی‌را موجدابدان‌مادیه ونفوس‌حیوانیهٔ متعلق‌بابدان نمی‌داند ونفوس‌جزئیه مفاض‌ازعقلند وبعقل رجوع نمایند ونفوس‌متعلق‌ابدان درعالم‌موالید ، همان نفس کلی‌نیست که متنزل ازمقام‌خود شد ونفوس‌جزئیه‌رشحات ورقایق‌آن محسوب‌شوند ، تاآن‌که گفته‌شود نفوس‌واحد بالذات ومتعدد ومتکثربالعرض باشد کماتوهمه‌بعض‌المتاخرین‌من‌العرفاءوتبعه‌بعض الحکماء مثل‌ملامحمدصادق‌اردستانی وبعضی‌دیگرازاعلام‌فن‌که ازناحیهٔ اشکالات‌وارد برحدوث‌نفس وعدم جوازحدوث‌مجرد تام من‌کتم‌العدم اوباعدادالمادة مع ان‌فیما ذکره اشکالات‌عدیدة وازباب‌آن‌که مجردتام عقل‌است وموجودمجرد معقول‌الوجود وعقل‌الذات لایتعلق بالبدن‌الصبی المعطل‌عن‌التعقل‌وازعدم‌تعقل تجردنفوس ازناحیهٔ

حرکت‌جوهری ، جمعی گفته‌اند نفوس‌واحد بالذات ومتکثر بالاعتبارند باآن‌که هرنفسی خود فردبالذات نوع‌متکثرالافرادست‌که ازطریق‌عقل مخلوق‌است و فیض وجود ازعقل‌به‌نفوس وابدان‌می‌رسد ورب‌النوع هرنفس بعدازتنزل بصورت فرد برزخی خلاق‌نفوس‌مادی متعلق‌بابدان می‌باشد .

دلیل برآن‌که نفوس‌جزئیه متعدد بالذاتند نه‌متکثربالعرض ومرادشیخ‌یونانی ازنفس‌صاحب شوق‌عقلانی‌که فرق‌آن باعقل‌اتصاف‌به‌شوق‌است نفس‌سماوی‌است‌ونفوس انسانی متکثر ومتعددبالذاتند آن‌است‌که نفوس‌را بحسب‌وجوددنیائی وکسب‌ملکات حسنه‌ورذیله باقسامی تقسیم‌نموده‌وگوید سعدا بعالم‌خود رجوع‌نمایند وثمره‌مکتسبات خودرا مشاهده‌نموده ولی نفوس‌شقیه متعذبند بعذابهای‌مختلف ناشی‌ازاعمال وبرخی ازنفوس مغیثة لمن‌استغاث‌لها ومئآل کل‌نفوس ببقاءابدی ودائمی‌است .

شیخ درمیمراول بعدازذکر خواص نفوس‌کلیّه وجزئیه درس ۳۵ –کلام شبه‌رمز– بذکر مباحث‌عالیه‌ئی پرداخته‌است وقواعدمهمی‌را افادت‌فرموده و اقوال محققان‌را درمبحث‌نفس نقل‌کرده‌است ودرابتدای این‌فصل فرموده‌است «ربماخلوت بنفسی وخلعت‌بدنی جانباً ... الخ» .

ازآنچه‌شیخ دراین‌جا بیان‌کرده‌است چنداصل‌مهم استفاده‌می‌شود و معلوم می‌گرددکه شیخ‌اشراق وجمع‌کثیری ازاهل‌تحقیق درمقام تحقیق چندمبحث‌عالی‌در نفس ازشیخ متأثرند وچون رساله‌را ازارسطوپنداشته‌اند برخی ازمطالب‌را برخلاف مقصودمؤلف تقریرنموده‌اند وباتوجیهات‌بارده کلام‌راازاصل‌مقصود منحرف‌کرده‌اند

ونحن‌نذکر قواعدعالیةالمستنبطة من‌کلام هذاالشیخ‌العظیم :

الأولی – اتحادعلم وعالم ومعلوم درعلم‌نفس‌بذات‌خود وباشیاء خارجهٔ‌ازذات خود درعلم‌حصولی‌وحضوری هردو . دلیل براین‌مطلب‌عالی آن‌است‌که نفس بعداز عروج بملکوت ومشاهدهٔ‌اشیاء درعالم‌عقل ، جمیع‌مراتب مادون‌را اعضاء و اجزاء وابعاض وجودخود می‌بیند وجمیع‌مراتب صورادراکی‌اویند .

مراد ازاجزاء وابعاض دراین‌جا ، اجزاء مقداری‌نیست‌وجزء تحلیلی‌وترکیب

ازجنس وفصل‌نیز دراین‌جا متصورنمی‌باشد ، بل‌که مراد بودن‌موجودعالی و قوی است بحیثیّتی که مشتمل‌باشد برجمیع‌مراتب‌مادون وضعیف وهر بسیط‌الحقیقه‌مشتمل است برجمیع مراتب‌مادون مع‌اشیاءزائدة وینترع من‌الوجودالمحیط جمیع ماهو الموجود فی‌الوجودات‌المحاطة .

دوم‌آن‌که نفس‌ناطقه محدود بحدخاص‌نمی‌باشد وبهرصورتی درنزول وصعود متعین‌می‌شود ودرمقام سر وبطون وذات لامتعین‌است ، ودرعالم‌خود دارای قوس صعود ونزول‌وعروج ترکیبی و تحلیلی‌است و غایت وجودی در نفوس‌کامله فناء در حق اول است .

بحث وتحقیق

باید باین‌مهم توجه‌داشت‌که شیخ‌یونانی معلوم‌نفرمود که این‌فَناء حاصل از برای‌نفوس ، فناء علمی‌است یافناء ذاتی و عینی مصطلح‌عرفای‌امت‌مرحومه‌است .

دراین‌مسأله عرفای‌اسلامی تحقیقاتی فرموده‌اند ودراقسام‌فناء مسائل عالیه‌ئی‌را تقریرنموده‌اندکه دقایق‌آن‌را حکمای‌محقق ، چه اکابر ازاوائل وچه‌متأخران در دوران‌اسلامی مسّ ننموده‌اند وازنحوهٔ تنزل‌نفس ازمقام تعیّن‌ثانی الی‌الاستقرار فی‌الرّحم وازنحوهٔ صعودآن ازمقام استقرار تامقام‌فناء دراحدیت اصلاً دم‌نزده‌اند تاچه‌رسد بذکرتفاصیل‌آن. عرفای دوران‌اسلامی بابیان‌عالی‌ترین‌تحقیقات درمباحث نفس ازابتدای‌وجودآن درصورت مادی وانتهای‌آن که فناءفی‌الله باشد با تقریر حالات ونشئآت‌انسان بعدازموت واحوال‌اودر مراحل قبور وبرازخ‌ومقامات آخرت یعنی عوالم بعدازدرجات‌برزخ ذکر نموده‌اندکه عقل‌نظری ازدرك کوچکترین‌مسائل مربوط‌بآخرت عاجزودرك این‌مباحث‌جز ازطریق‌وحی وارشادصاحبان‌ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ‌یونانی علاوه براعتقاد بوجودارباب‌انواع وتحقق‌فردعقلی جهت‌موجودات واقع درعالم‌فناء وزوال واعتقاد بعالم‌مثال وتحقق فردبرزخی بازاء هرفردجسمانی

ازانواع ، معتقداست که نفوس انسانی بل که جمیع افراد انواع واقع درعالم زمان وماده ، دارای کینونت عقلانی می باشند .

یعنی ازبرای فردزمانی انسان مثلاً وجودی است درعقل ومقدم برطبیعت ، کما این که برای او وجودی است بعدازطبیعت بلحاظ بقا وتجردعقلی و رجوع بغایت اصلی خود ، لذا در میمر اول صفحه ۳۵ و ۳٦ و ۳۷ و ۳۸ صحبت ازوجودعقلانی افراد انسان ونفوس مدبر ابدان نموده وازانباذقلس نقل کرده است «ان الأنفس کانت فی المکان العالی الشریف ، فلمّا اخطأت سقطت الی هذاالعالم ...» علت سقوط را فرار ازغضب حق دانسته وآیا مراد ازغضب دراین جاچیست ومنشأغضب وعلت آن درعالمی که عقل صرف است وموجودات آن عالم مطیع اوامر حقند وچون تام الوجودند وحالت منتظره ندارند مکلف نمی باشند تاعصیان درآنجا فرض وازناحیهٔ عصیان مغضوب واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما صار هوایضاً الی هذاالعالم فراراً من سخط الله ... الخ» مراداز«هو» دراین جا بحسب ظاهر عبارت شخص انباذقلس است کمافهمه المحشی السعیدالشریف واشکل علی الشیخ ولی قاضی سعید درصفحه بعد «صار» را، -صارت- خوانده وگفته است جمیع نفوس ازسخط حق هبوط نموده اند ودرمقام تخطئه شیخ رئیس گفته است این کلام مثل دیگر کلمات قدما دراین قسم ازمباحث رمزاست ومراد این جا همان ادم وذریّت او هستند که هبوط نموده واین عصیان سبب غضب حق درعالم مثال واقع شده است .

شیخ رئیس درحواشی براثولوجیا (اگراین حواشی ازشیخ باشد) درتفسیر جملهٔ «فلما اخطأت ...» گفته است : لما کانت ناقصة لم یمکن ان توجد اول وجودها الا کذلك سقطت ای احتاجت ان تنزل ...» .

اگر ملاك خطا همان جهت امکانی وحیثیّت موجوده درفاعل باشد ازاین باب که حقایق موجوده درعالم ماده ازجمله نفوس بحیثیّات متعدده متکثرهٔ درفاعل بوجود تکثری وجوددارند ، چه آن که حیثیات موجوده درفاعل نیز ملاك کثرت فردی

می‌تواندشد و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ قابل و ماده متحقق شود (۱) ــ فتامّل.

شیخ یونانی درمسالهٔ هبوط نفس و تنزّل حقیقت انسان درعالم ماده که از آن بهبوط آدم ابوالبشر وذریّت آن تعبیر نموده‌اند ودرکتب آسمانی نیز بلسان رمز از آن یاد شده است ، سخن بمیان آورده وشیخ رئیس نیز درقصیدهٔ عینیّه متعرض آن شده‌است .

گاهی علت هبوط آدم‌را ارتکاب سیّئه‌ئی که از آن منع شده بود ذکر نموده‌اند و قرآن مجید که درچندین آیه از این سرّ پرده برداشته علت هبوط نزدیکی بشجرهٔ منهیه واکل میوه آن ازناحیهٔ وسوسهٔ شیطان ذکرشده ودرجائی آدم وحوا ازبهشت رانده شده‌اند ودرموضعی فرموده‌است «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» ذریّت آدم نیز مأموربهبوط وتنزل ازعالم قدس شده‌اند .

انباذقلس تنزل‌را ناشی ازسخط وغضب حق و افلاطون علت هبوط‌را ریختن بال

۱ــ باید توجه نمود که کثرت فردی حاصل ازناحیه فاعل غیرازحیثیات متکثره درفاعل عقلی است وصدرالحکما درمبحث نفس اسفار درمقام نقل دلائل قائلان بحدوث نفوس ناطقه که گفته‌اند نفس اگرقدیم باشد باید قبل اززمان درعالم عقل دارای کثرت افرادی باشد درحالتی که کثرت افراد ازناحیهٔ ماده وقابل حاصل می‌شود ، گفته‌است : یمکن که تکثرفردی ازناحیهٔ جهات متکثره از فاعل حاصل شود مثل صوربرزخیه وصورشبحیهٔ قائم بقوه خیال ولذا یمکن تکثرنفوس وتعددها بجهات متکثرهٔ درفاعل . ولی این مطلب درست نیست وتعدد درعالم عقل محال است ونوع عقل منحصرست بفرد اگرچه قائل شویم باین که کثرت فردی ازناحیهٔ فاعل نیز ممکن است ، برای آن که درعقل کلی مثل رب النوع تحقق جهات متکثره می‌شود باندازه‌ئی زیاد باشد که وافی باشد جهت صدور کثرات فردی ازآن درعالم برزخ یاعالم ماده ، اما این جهات متکثره خود افراد متکثر ویا ملاک افراد متکثره درعقل نمی‌شود وگرنه باید نوع عقول منحصر درفرد نباشد . درزمانی که بقرائت این قسمت ازاسفار درمحضر سیدنا الاستاد الحکیم الالهی مرحوم مبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی ــ اعلی الله مقامه ــ اشتغال داشتم این اشکال‌را مکرر ذکر نمودم واستاد درمقام دفاع ازآخوند ملاصدرا کلام آخوند‌را بوجوه عدیده بابیانی سحار تقریر فرمود وبالاخره لم یات بمایشفی العلیل .

وپر وعلت صعودرا باصل‌خود ، درآوردن بال‌وپر وبالأخره اتصاف‌نفس بعلم وعمل دانسته واین‌محقق‌است‌که پروازبملکوت‌اعلی جزباتقویت‌جانب‌علم وعمل‌امکان‌ندارد وکسانی‌که ازکسب‌علم‌وعمل محرومند بملکوت‌اعلی پروازنمی‌کنند .

پـــروبال‌ما کمند عشق اوست　　　موکشانش می‌کشدتاکوی‌دوست

دراین‌مسأله کلیهٔ‌حکما وعرفا اتفاق‌دارندکه تنزّل ازمقام‌قدس ، معلول‌قضاء حتمی‌الهی‌است جهت‌تعمیرعالم‌دنیا وبرای خلاصی‌نفوس ازوجودتبعی وتحقق‌بوجود استقلالی وبالأخره قوس‌صعود واتمام دائرهٔ وجود وهستی ونیزهمهٔ متألهان‌متفقند که عالم‌ماده وجهان‌تن وبدن نهایت مطلوب‌انسان‌نیست واین منغمران در طبیعت‌که توهم‌کرده‌اند عالم‌گیتی وجهان ظلمانی مقصد غائی‌انسان‌است و بعدازمرگ ، برای انسان وجودی فناناپذیروعالم دائمی تحقق‌ندارد، جزءبهائم بشمارمی‌روند وتن‌وبدن زندان وقفس‌مرغ‌روح وجان‌است وانسان باید برای‌دنیا وجودی‌بالاصاله قائل‌نشود، ولی رفع جانب‌بدن واعراض‌کلی ازاین‌عالم‌نیزمذموم‌است چون بدن وقوای‌بدنی بمنزلهٔ رحم‌نفس‌ناطقه‌اند وقطع‌رحم ازذنوب لایغفرمحسوب می‌شود .

میمر ثانی از کتاب اثولوجیا

دراین‌قسمت ازکتاب مباحث عالیه‌ئی مذکورست‌که‌می‌توان‌مجموع آن‌مباحث را بشرح زیر خلاصه نمود :

یکی ازمباحث‌آن‌که نفس بعدازرجوع بعالم‌عقلی وبعدازکسب‌کمالات وصعود بنشأت‌سابق وجودخود وبالأخره نفس بعدازتنزل ازموطن‌عقل جهت‌کسب‌کمالات و تحصیل‌وجوداستقلالی وتحقق‌بوجودخاص‌خود بعدازرجوع بعالم‌عقل چه‌حالی‌دارد؟ وچه‌فرقست بین دووجودعقلی ؛ وجودسابق متحد باعقل ووجودلاحق متصل‌بعقل .

آیا جمیع‌نفوس بالغ‌بمقام‌تعقل بعدازاتصال بربالنوع‌خود یاعقل‌فعال دارای حالتی‌واحدند ویاآن‌که نفوس‌شریفهٔ‌منزه ازملکات واحوال رذیله درمقام تلاقی بـــا عقل احوالی غیرازنفوس‌آلوده ومتصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك نفس حقایق اشیاء‌را درمقام تجرّد وانسلاخ ازعالم طبع بچه‌نحواست ؟ آیا درمقام تحصیل شرایط ادراك ، صورحقایق برسبیل رشح یا برنهج انعکاس درنفوس قابله حاصل می‌شوند ، ویاآن‌که نفس درمقام ادراك حقایق متحد باعقل خزائن غیبی می‌شود و یا ازدور حقایق‌را کرؤیةالشیء فی‌فضاء مغبر شهودمی‌نماید ویاآن‌که خود برطبق صورمادیه ، صوری‌را درغیب ذات‌خود خلـق می‌نماید ویاآن‌که ازباب اتحادباعقل‌مجرد وحصول وحدت بین‌نفس وخزائن غیب بحقایق ، عالم‌می‌شود .

مسألهٔدوم دراثبات این‌اصل مهم‌است‌که هرمعقول وهرصورت عقلی مدرك با جهت عقلانی نفس ازباب‌آن‌که ازماده وزمان ومقدار مجـرّدست بوجه من‌الوجوه زمانی نمی‌باشد وعقل درمقام ادراك صورعقلی واقع‌است درعالمی‌محیط بـرزمان‌و مکان‌که ازآن بعالم‌ملکوت تعبیرنموده‌اند .

چون دراین‌مقام این‌بحث پیش‌می‌آیدکه درصورتی‌که صورعقلی فوق زمان واقـع شده‌باشند وبرحسب قواعد مهم‌عقلی هرموجـود عقل‌الذات ومعقول‌الذات تدریجی‌الوجود نمی‌باشد وشیء مجرد درصمیم‌ذات چون باعتباروجود خارجی بماده واستعداد توقف‌ندارد قهراً دفعی‌الوجود می‌باشد بهمین‌لحاظ عقول‌مجـرّده ونیـز حقایق برزخیه وموجودات مثالیه واقع درقوس‌نـزولی قدیم‌زمانی و حادث‌ذاتی هستند .

بنابرآنچه ذکرشد این‌سخن پیش‌می‌آید صورحاصلهٔ درنفس درقوس‌صعود بچه نحو متحقق می‌شوند آیا نفس ازاین‌باب‌که درافاعیل‌خود محتاج بماده‌است وقهـراً ازقوای‌بدنی متأثراست معقولات وصورعقلی‌را بچه‌نحو ادراك می‌کند ؟ ازآنجاکـه نفس درابتدای حدوث‌عقل بالقوه‌است نسبت بصورعقلیه ناچاردارای‌تکامل تدریجی است واگرنفس بکلی فاقداستعداد قبول صورعقلی باشد ببدن تعلّقی نخواهدداشت اصولاً مسألهٔپیدایش‌نفس بوجودی‌تجردی آنهم‌تجرّدعقلانی ثمّ‌انفعال مجردعقلانی ازبدن وقوای‌بدنی ازغامض‌ترین مباحث‌است .

ونیز این بحث که نفس بچه‌نحو صورعقلی را می‌یابد وصورمجرد ازماده ومقدار بچه‌نحوداخل دروجودنفس‌مجرد می‌شوند ووجودللنفس پیدامی‌کنند بعد ما تحقق فی‌مقره که نفس‌مجرد تام‌است ودرصمیم‌ذات ازجهت ذاتیات حالت‌منتظره نـدارددو کمالات اولی‌نفس‌تام وتمام حادث‌می‌شود ونسبت بصورعرضی حالـّهٔ درنفس، نفس بالقوه‌است واین‌سخن‌نیز بمیان می‌آید که‌صورعقلی‌را نفس‌باعتبارتعلق ببدن‌وتحصیل کمالات ازناحیهٔ قوای‌بدنی بچه‌نحومی‌یابد وبعدازآن‌که این‌صوررا دریافت بعـدازْ ارتحال ازاین نشأت‌فانی صورعقلی‌را درعالم باقی بچه‌نحومطالعه می‌نماید و هنگام ارتحال ازاین‌عالم صورادراکی وحقایق علمی‌آن‌راکه نحوهٔ وجودآن‌عالم می‌باشد بچه‌نحوادراك می‌کند وانتقال آن‌بعالم‌آخرت دفعی‌است یاتدریجی .

بعدازتأمـّل درآنچه‌که تقریرنمودیم ودقت درآنچه کـه‌بسلك‌تحریـرآوردیم بحث‌دیگری‌نیز درمقام بمیان‌می‌آید ، وبحث‌آن‌است‌که ، نفس درمقام‌ادراك‌کلیـّات بنابرمشرب‌کثیری ازمحققان باعقل‌فعال متحد می‌شود واین‌اتحاد امریست حادث ، چه‌آن‌که نفس قبل‌ازتهیـّهٔ اعداد ومقدمات‌ادراك ، نسبت بدرك صورعقلی‌بالقوه بود وحصول صورواتحادآن باصورعقلی موجود درعالم‌قدس وملکوت ودهر ، نفس‌را کمال بخشید، واین‌کمال، کمال اول‌است ازبرای‌نفس چون‌درمقام استکمال‌بمشرب تحقیق صورعقلی جهت فعلیت‌نفسند ، ونفس خودمادهٔ‌عقلیات بشمارمی‌رود ، دراین صورت ، بایداین‌اتحاد درجانب عقل‌فعال ویاصورقضائی موجود درعقل حادث‌باشد، لازمه‌آن حدوث‌حالت وتحقق‌جهت امری حادث درعقل ویاصورحاصل درعقل‌است که‌هردوقدیم‌زمانی وازحقایق‌دهری محسوب می‌شوند وتحقق وحدوث حالتی بعد مالم‌یکن درعقل فرع‌بروجود قوه واستعدادپذیرائی این‌حالت می‌باشد و لازم آن حصول تجـّدد وانفعال درموجود غیرزمانی وترکّب‌عقل ازماده وصورت وعرض و موضوع می‌باشد واین ازأمحَلِ‌محالاتست .

وبحث‌دیگرکه‌دراثولوجیا میمردوم‌مطرح‌است این‌است‌که افاعیل‌نفس‌درعالم عقلی بچه‌صورت تحقق‌دارد ، آیا افعال‌نفس درآخرت‌نیز نظیر دنیاست ؟ و بعبارت

واضحتر : نفس درنشأت‌دنیا درانجام افعال‌خود مضطـّرست وهرنفسی همین حکم‌را دارد، الااین‌که اضطرار درنفس‌انسانی بصورت اختیارومسبوق بعلم‌واراده وقدرتست، آیادرآخرت (۱) بهمین‌نحونفس‌مصدرافعال خودست ،افعالی که‌جهت تکامل وکسب کمال وفعلیت‌ازنفس صادرنمی‌شوند وتلبس باین‌صور منشأ نقصان نفس‌نیزنمی‌باشد . وقابل ذکراست که فعل‌نفس درآخرت سیر در دیارمجردات مرسلات‌است .

بحث وتحقیق

یکی ازمباحثی که تحقیق درآن درفهم میمردوم ازاین رساله مدخلیت دارد فرق بین‌نفس وعقل‌است‌ازجهتی وفرق بین‌نفس‌متعلق‌ببدن ونفس‌مجردازبدن وماده،

۱ـ شیخ یونانی واتراب واتباع اومسلما نفس راحادث می‌دانند وآثار درهمان ابتدای وجود جوهرمجرد عقلانی پنداشته‌اند وبتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی درابتدای وجود صورت حاله درماده نمی‌دانند تا آن‌که ازناحیه حرکت جوهر بفعلیت واز راه سیر تدریجی بمقام تخیل وتعقل برسد ، لذا اکثر اشکالاتی راکه ذکر نمودیم بنابرممشای آنان قابل دفع نمی‌باشد . بدون اعتقاد بحرکت جوهری ، اتحادنفس باعقل فعال واتحاد آن با صور عقلی، امری غیرقابل تصورست، چه‌آن‌که نفس بنابرممشای این اعاظم صورت‌مجرد حادث مضاف ببدن‌است که ازعقل صادر وقائم بآنست ومتاخر الوجودست ازعقل فعال، و اتحاد باعقل فعال نظیر اتحاد عکس وعاکس وظل وذی ظل‌است، اتحادآن باصورعقلی، اتحاد بمشرب خطابه‌است ازاین‌باب‌که حائل وحجاب درمجرد ضعیف‌است ، اتحاد حسابی درصورتی تحقق‌پذیرد که صورعقلی کمالات اولی نفس ومنشا تحقق وتجوهر جوهروذات نفس بوده باشند .

اتحاد با عقل فعال نیزازناحیه جنبش وحرکت ذات وگوهرنفس ضروری التحقق است وبلحاظ وجودنفس تکامل‌تدریجی‌است وازناحیه عقل فعال ، چون عقل دارای وجودی لنفسه‌است ونیز وجودی للنفس دارد ، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث وتجدد امری .

یعنی نفسی که جلباب بدن را خلع نموده و بملکوت اعلی پیوسته است . نفس در دوران تعلق بمادهٔ بدنی حامل هیئات مکتسبهٔ از بدن است که وجود اخروی آن ممتاز است از عقل کلی و دیگر نفوس ناطقه و بنا بر مشرب شیخ رئیس و شیخ اشراق و اوائل از حکما که نفوس را حادث می‌دانند و معتقدند که نفس در مقام ذات از ماده و مقدار تجرد دارد و صور مکتسبهٔ از ابدان از اعراض متأخر الوجود از جوهر نفسند و نفوس قبل از ابدان اگر وجودی جدا از ابدان داشته باشند و قدیم باشند جهت امتیاز و تکثر را فاقدند وچون کثرت افرادی از ناحیهٔ ماده حاصل می‌شود درعالم عقل نوع هرعقلی محصور در فرد واحد است ودرجواب این ایراد که اگر تکثر از ناحیهٔ ماده باشد نفوس بعداز خلع ابدان ورجوع بملکوت بچه امتیاز دارند ، گفته‌اند ، تمیز بعداز ابدان بهیئات مکتسبه از این ابدان است . پس نفوس بعداز لحوق بعالم آخرت ورجوع بعالم عقل باندازه سعهٔ وجودی خود صور موجود درعقل را ادراك می‌نمایند بوجودی عقلانی و صور عقلی حاصل ازقوای بدنی را نیز بوجودی عقلانی ادراك می‌کنند ، کلام در صور جزئیه است که درحال تعلق ببدن درقوای نازل نفس حاصل شده‌اند وادراك این صور درآخرت غیر ادراك این صورت دردنیا . قدما به‌تفصیل درنحوهٔ وجود آخروی وتأثیر صور اخروی اعم از صور منشأ آلام وصور اسباب لذات بحث ننموده‌اند، واین شریعت مصطفویه است که آخرت راعالم تبلی السرائر نامیده است، وآنچه که دراین نشأت دنیاوی غیب مستور است درآخرت شاهد وآشکارست ونفوس درآخرت نیز مضاف بابدانند ولی ابدان مناسب باآخرت ومحشور درآخرت جمیع قوای جزئی نفس است که باکلیهٔ مدرکات خود باقی و محشور واجساد اخروی حسّی ودراك ونحوهٔ وجود آن وجود ادراکی وعلمی است و نفس درآخرت مدرکست بانواع اقسام ادراك وتبدیل بصر به بصیرت ونفس درآخرت نیز دارای شامّه وذائقه وسامعه وباصره وحسّ مشترك وواهمه وعاقله است وهرمدرکی مدرکات خود را ادراك می‌کند بادراك حضوری اشراقی وهرفردی ازافراد نفوس بری ذاته فی ذات صاحبه نفس درآخرت مبدأ آثار وافاعیل مناسب باآخرتست وافاعیل ازنواحی قوای حالهٔ دربدن وآلات واسطهٔ بین نفس وامور خارج صورت وقوع نمی‌پذیرد وبعبارت

تمام‌تر نفوس درآخرت چون مستکفی بالذاتند بصرف توجه مطلوب خودرا شاهد و ناظرند بشهودی اتم ونظره‌ئی اعلی وفیها ماتشتهی الانفس وتلذالأعین . وهذامعنی قوله فی المیمر الثانی : ان النفس فی ذلك المكان العقلی وانما تقول وتری وتفعل ما یلیق بذلك العالم، الاانه لایکون هناك شیء یضطرها الی ان تفعل وتقول وانها تری الاشیاء عیاناً ولاتحتاج الی ان تقول ولاالی ان تفعل ، لأن فعلها لایلیق بذلك العالم ...

چون نفس درآخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی است درآخرت نه فاعل بالقصد ، لذا لایکون هناك شیء یضطرها ، چون نفس دردنیا فاعل مضطرست باعتبار آن که فاعل بالقصداست ازناحیهٔ غایت ملازمه وقصدزائد برذات ، نفس ازجهت آن که بصرف اراده مراد خودرا مشاهده می‌کند درحالتی که بقیام صدوری قائم به نفس و افاعیل او دردنیا خارج ازوجوداوقائم بمواد خارجیه است ولذاقال، فلاتحتاج النفس الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لذا باعتباری نفی فعل وبلحاظی اثبات فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

ازاین باب که آخرت دار ادراك وعلم وشهودست ونفوس درآخرت بعلم حضوری بدون حجب حاصل ازقوای بدنی وقوه ومادهٔ مانع ادراك وحضور مشاهده می‌نمایند حقایق را ، لذا در ادراك محتاج به تفکر و تعقل ملازم با ترتیب مقدمات جهت کسب مجهولات نمی‌باشد وادراکات او ازناحیهٔ حرکت برسبیل تدریج وتدرج ووساطت امورمعلومه جهت ادراك مجهولات اختصاص بدنیادارد و درآخرت حواق امور در اختیار نفوس ومشهود ارواحند نه ظواهر لذا ازآخرت به : «الحاقة ... ومادراك ماالحاقّة» درکلام الهی تعبیرشده‌است ، واین ازمعجزات قرآن ماست. والی ماذکرنا صرّح الشیخ العظیم المؤلف : انها لاتذکر شیئاً مماکانت تتفکر ، ولاتتفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ... الخ وچون نفس درآخرت محیط بدنیاست وازطرفی دنیا مرتبهٔ نازلهٔ وجودست وبنابراصل مسلّم العالی لایریدالسافل وبحکم آن که مطلوب نفوس در آخرت درجات اخروی ومعشوق ارواح ، لقاء حق است ، نفوس بالذات متوجه دنیا نیستند وسیر آنها متوجه درجات وجود عقول وملائکه وحق محض است ، قال الشیخ :

لاترضی‌النفوس ان‌تنظر الی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه ولاتتذکرمما رأت فیما سلف ... بل یلقی بصرها الی‌العالم‌الاعلی .

ازکلمات شیخ‌یونانی ودیگرائمهٔ حکمت ومعرفت ازاوائل بدرستی فهمیده می‌شود که نفس اگربوجودتبعی وضمنی درعالم‌عقل متوقف‌می‌شد وبحرکت وتنزلات معنویه بعالم‌ابدان واردنمی‌شد ، عالم‌ماده ناقص‌بود وفیض‌وجود درعالم‌ماده وتجلی حق درعالم‌زمان ومکان بمنتهای‌خودمی‌رسید ومنقطع می‌گردید و دائره‌وجود تمام نمی‌شد وقوس‌صعودی بوجود نمی‌آید وعالم‌زمان وماده ازافراد انواع موجود در عالم‌عقول غرضیّه خالی‌می‌ماند .

ولذا قال : «فلهذه‌العلة ارسل‌الباری‌النفس الی هذاالعالم واسکنهافیه ، ثمّ ارسل‌انفسنا ، فاسکنت فی‌ابداننا، لیکون هذاالعالم تاماً کاملاً، ولئلایکون دون‌العالم العقلی فی‌التمام والکمال ، لأنه ینبغی ان‌یکون فی‌العالم‌الحسی من‌اجناس‌الحیوان مافی‌العالم‌العقلی ...» .

ازاین‌کلمات فهمیده می‌شودکه قوس‌صعودی بوجودانسان متحقق می‌شود و نفوس‌جزئیه حیوانیه درضمن وجودانسانی وبه‌تبع نفوس‌آدمی بعوالم بعداززمان وماده متصل می‌شوند، ولی فقط‌انسان دارای‌حشرمستقل‌وتام‌است وبرخی ازنفوس کاملان بعدازطی درجات برزخ وعقول بحق متصل می‌شوند[1] .

پس‌ابدان شبکه‌اند ازبرای صیدنفوس وزمینه‌اند ازبرای تحقق قوس‌صعود و وصول‌الی‌الله‌القیّوم .

«کرده‌اند این‌تله‌درخاك که‌عنقا گیرند»

اعاظم ازقدما بنابر تصریح اثولوجیا درامرنفس برمز زیاد سخن‌گفته‌اند واز جمله شیخ‌اقدم افلاطون کلمات‌دقیقی دراین‌مقام افادت فرموده‌اند که ازمطاوی کلمات‌او درمقام مباحث‌عالیه‌ئی استفاضت می‌توان‌نمود ، ازجمله بین‌نفوس‌جزئیه و

۱ــ رجوع‌شود به‌اواخر میمراول ازاثولوجیا ، صفحات ۳۶ ، ۳۷، ۳۸ و۳۹ .

نفس کلی فرقهائی قائل‌شده‌اند که درك آن کثیری ازمشکلات‌را حل می‌نماید ووجوه خلط درکلام‌متأخرین دراین‌مقام ظاهرمی‌شود ، علت سرازیرشدن‌نفس وتنزل‌آن از عالم‌عقل باعالم‌ربوبی وسبب اتصال‌آن ببدن ونحوهٔ تحقق‌آن دربدن وحقیقت‌طبیعت وعلت‌غائی وفاعلی‌وجودماده وطبیعت وحقیقت‌ابدان ونحوهٔ ارتباط‌آنها با نفوس واین‌که نفوس انسانیه بچه‌نحو ازعالم‌عقل وجنّت‌نزولی خارج شدند ، این‌خروج ازعالم‌عقل وجنت‌الهی واین‌سیروسفرازموطن‌اصلی واختیاراین‌جدائی، آیااضطراراً وکرهاً ویااختیاراً وطوعاً انجام‌گرفت ؟ ویاآن‌که به‌نوعی‌دیگر وقسمی‌آخر ورای اختیار واضطرارموجود درنفوس‌انسانی درمقام اظهارافاعیل‌خود درعالم‌دنیا بوده است ، ازقبیل حرکت‌ذاتی و جبلّی‌نفوس بطرف‌آخرت وتحرّك‌مواد وصورجمادی به‌نباتی وحیوانی وسیراستکمالی‌حیوان جهت بلوغ‌بمقام انسانی وتحرك‌ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراءزمان ومکان جهت تحقق‌قیامت وظهورحق وتجلی‌وجود مطلق باسم وارث ومفنی دراین‌صورت خطاب‌کروبی‌جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» بچه‌نحوامتثال‌شده‌است ، کَرهاً أوطوعاً ، اووجه آخر غیرهما ؟

دراین‌مسأله محققان ازموحدان ازامّت مرحومهٔ محمدیه ، علیه‌وآله‌السلام ، مفصل‌بحث‌نموده‌اند، ونگارنده‌درمقدمه (۱) وتعلیقات‌برفصوص‌ورسالهٔ‌النبّوة‌والولایة دراین‌زمینه بطریق تفصیل بحث‌نموده‌ام .

مسألهٔ‌دیگری‌که دردوران‌اسلامی‌نیزبین حکمای‌مشائی واشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده‌است این‌مسأله‌است‌که برخی ازحکما وجههٔ همت‌خودرا بحث از

---

۱ ــ باید توجه داشت‌که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً اوکرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار درافاعیل عبادست و این بحث‌که تنزل اعیان از حضرت علمیه باختیارم یا اضطرار است ویا آن‌که باضطرار درعین اختیار است محتاج‌به بحث مفصل‌تر است‌کمافصلناه فی بعض آثارنافی‌العرفان .

ظواهر وصورحقایق قرارداده‌اند وازباطن وحقیقت‌اشیاء بحث ننموده‌اند ، ونیز از قرارمطالب اواخرمیمراول استفاده می‌شودکه درهنگام گرمی‌بازارحکمت و فلسفه‌در یونان جمعی منغمر درمحسوسات بوده‌اند واین‌جماعت دراین‌مسأله که‌آیا حق اول «خلق‌الأشیاء بصواب ، ام‌لا ، ای‌لم‌یکن صدورالأشیاءمنه بصواب ؟ فانه قد -اختلف- اختلف‌الأوّلون فی‌ذلك واكثروافیه‌القول» شیخ‌یونانی درمقام نقل‌مرام حکیم‌الهی افلاطون -رض- گفته‌است : «ان‌افلاطون‌الشریف ، لمارأی جلّ الفلاسفة قداخطئوا -اخطآوا- فی‌وصفهم‌الانیات (۱) وذلك‌أنهم‌لماارادوامعرفةالانیات الخفیة،طلبوها فیهذاالعالم‌الحسّی، وذلك‌انهم رفضواالأشیاالعقلیة، واقبلواعلی‌الحسّی وحده...» این‌جماعت‌را منغمر درحسّ ومقبل بحسیات معرفی‌نموده که‌ازعقلیات روگردان شده‌اند .

چون درمشرب‌فلاطون وشیخ‌یونانی ودیگراتباع افلاطون عقل‌مقوم حس ر هرحسّی بعقل متقوم‌است وبه‌تعبیرملاصدرا ، هرادراك‌حسّی متقوم بادراك خیالی و هرخیالی متقوم بعقل‌است وعقل روح وجان‌ماده واصل‌ثابت‌آن ومعرف حقیقت آنست که قداشتهر عن‌ارباب‌الحکمة : دوات‌الأسباب لاتعرف الاباسبابها ، والعلّة‌حدٌ تام‌الوجودالمعلول ، والمعلول حدٌناقص لوجودالعلّة .

حسّیات ومحسوسات ازباب‌آن‌که دائماًدرتغیرند وثبات‌ندارند دارای حقیقت قابل‌ادراك نیستند ، لذا محققان‌حکما ازاتباع صدرالحکما در دوران‌اسلامی تصریح نموده‌اندکه صورمتحول درماده وحقایق سیالهٔ مادیّات ازآنجاکه معقول ومتخیل ازآن‌صور بامحسوس آن‌صورمطابقت ندارند قابل‌ادراك نمی‌باشند .

۱- حقیقت هرشیء نزدعرفای اّمت‌مرحومه‌عبارتست ازنحوهٔ تعین‌آن درعلم‌حق ازاین‌باب‌که هرماهیت وعین‌ثابتی مظهراسم خاص‌حقست‌که بین‌آن‌حقیقت وآن‌اسم تناسب‌ذاتی متحققست و بدون‌فناء دراحدیت ووقوف بهسرّ آن‌اسم ازحقیقت مظهراطلاع حاصل‌نمی‌شود ومعاد ومبدأ هرحقیقت اسمی‌است‌که مربی‌آن‌حقیقت می‌باشد وآن‌حقیقت متقوم بآن : الاالی‌الله تصیرالامور .

توضیحاً براین‌مطلب می‌افزائیم که شیء دردوطورازوجود ودردونحوازهستی مدرك‌نشود وعدم‌ادراك ناشی‌ازاین‌دونحو ازوجودست، شیء گاهی ازباب‌ضعف‌وجود وافراط دراختلاط‌باعدمیّات مدرك‌نشود ، وتارةً عدم‌ادراك ناشی‌ازقوت و تمامیت وجود واحاطه وسیطرهٔاو برمُدرِك‌می‌باشد .

افلاطون بعدازتقسیم‌حقایق بحسّیات وعقلیات وبیان‌وجوه تمیّز بین‌عقل و حسّ وتقریرجهات فرق‌بین امورمحسوسه بحواس‌ظاهره وحقایق خفیّه از حواس اثبات نموده‌است‌که حقایق‌عقلیه اموردائمه وثابته وامورمحسوسه‌فانـی وزائل ورو بفنائند وعقلیات دارای‌ابعاد واجرام نیستند لذاکون وفساد برآنها حاکم‌نیست ، و چون حسیات وعقلیات ازانواع ممکناتند انیّت وحقیقت ووجود این‌امرزائل وفانی باآن‌حقیقت‌باقی‌ودائم‌قائم بەحقیقت‌باری‌تعالی وخالق‌کل‌شیءاست وچون حق‌دارای جهت فقدان نیست خیرمحض‌است وخیرلایق جناب‌اوست وغیراو باوخیرند .

درمبحث‌مُثُل‌منسوب‌به‌افلاطن‌واصحاب‌او،وشایدسقراط‌واکابرمقدم‌براو،هرماهیت وحقیقت تقسیم‌شده‌است بمحسوس ومعقول وازمحسوس‌بمعقول استدلال شده‌است و حقیقت‌معقوله بامحسوسه فردآن حقیقت می‌باشند واین‌تقسیم درکلیهٔانواع جـاری است ، لذا انسان‌را به‌ثابت ومتغیر وفانی‌وفاسد ، وباقی وثابت تقسیم نموده‌انـد و فرموده‌اند ازملاحظهٔ افرادمحسوس انسان‌معقول مدرك می‌شود واین‌انسان معقول دارای ماهیتی‌است‌که فی‌ذاتها نه‌محسوست ونه‌معقول ونه‌کلی‌است ونه‌جزئی، وانسان مدرك بقید کلیّت‌وسعه‌وجودی همان‌رب‌النوع‌است‌که «ایاهایتلقی‌الانسان‌والبراهین تنحونحوه ... الی‌آخرماقالوا فی‌مقرّه وموطنه ، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و۴۳» .

وهم و تنبیه

باید توجّه‌داشت‌که نفس درابتدای‌وجود عقل‌بالقوه‌است وعقل هیولانی ماده معقولاتست ونفس درمقام عقل‌هیولانی‌فاقد جمیع معلوماتست وبالقوه مستعداست جهت نیل بکل‌معلوم ، کلی‌وجزئی ونیزباید خوب دقت‌نمود وفهمیدکه نفس مفاض

ببدن درابتدای وجود عقل صرف و عاقل الذات ومعقول الذات نمی باشد .

مقدمه دیگر آن که صور عقلی اعراض زائد بر ذات نفس نیستند و هر صورت عقلی وارد بر نفس عین عقلی وبصر معنوی نفس ودر ماده نفس وارد ومتحد بانفس است باتحاد وجودی. وچون صور عقلی ازاعراض زائد بر نفس نمی باشند ازعلوم انفعالی و کیفیات نفسانی محسوب نمی شوند .

دیگر آن که هر صورتی که برنفس زائد متصور می شود بنظر دقیق از کیفیّات نباید شمرده شود ، بل که این صور بنظر تحقیق قائمند بجهت فاعلی نفس ونفس در ابتدای ادراك کلیات نیز بفاعل اشبه است از قابل .

نکتهٔ آخر که لبّ لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعد از موت فانی نمی شود بل که در آخرت علم بعیان تبدیل می شود واثری از تبعات علم انفعالی در آخرت وجود ندارد. امادلیل بر این که نفس در اول وجود حقیقت مجردهٔ عقل الذات ومعقول الذات وعاقل الذات نمی باشد آن است که صبی وطفل صاحب نفس تانیل بدرجات عقل بالفعل باید قوهٔ عقل بالفعل او معطل الوجود باشد، نه خود را تعقل نماید لعدم قدرة الطفل علی تعقل الکلیات وبها یترتب عدم تعقل الذات ، درحالتی که این امر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می کند علت خود را وله العشق بمبدئه والبدیهة یکذبه . گذشتهٔ از تمام آنچه که ذکر شد مجرد تام الوجود اصلاً وجود حدوثی بخود نمی گیرد ودر مقام ذات نسبت او بکلیهٔ ابدان علی السواست. ه مماذکرناظهر ایرادوجوه من المناقشه علی ماذکره السعید المحقق فی الحواشی ایراداً علی الرئیس فیما اورده علی کلام المعلم علی حدّ ظنّه لأنه قال فی اثولوجیا :

انها لاتذکر شیئاً مما کانت تتفکر فیه هاهنا ولاتتفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ولا بما تفلسفت . یعنی نفس بعد از خلع بدن بکلی از عالم ماده منخلع می شود وادراکات او ازقبیل مدرکات در دنیا نمی باشد ، درحالتی که نفس اصلاً از آنچه که در دنیا و درحال تعلق ببدن از معارف الهیّه کسب نموده است بالفعل شده است ونفوس کامله از متألهان که بامسائل توحید ومعارف درعمر خود سروکار داشته اند آنچه این قبیل از

نفوس‌را ازمقام عقل‌هیولانی بفعلیت‌رسانده وآن‌را محاذی‌عقل قرار داده‌است، سنخ معارفی‌است‌که دردنیا کسب‌کرده‌است وصورعقلی ودرک‌حقایق سبب فعلیت نفس‌او شده‌است‌لذا بتذکر امورکلیه ومعارف‌الهیّه واعراض ازصور ومعانی‌مختص به‌نفوس شریره منشأکمال وسبب لذات‌اودرآخرت می‌باشد . بلی بعدازخلع‌بدن واتصال بعالم عقل ازامورجزئی خاص‌نشأت طبیعت مستغنی وبی‌نیازمی‌شود نه‌آن‌که آنهارا‌ادراک ننماید وبحقایق دنیوی‌عالم نباشد .

سرّ اظهارکلمات منافی‌باقواعد دراوائل میمردوم‌را باید دراین‌جا جستجو نمودکه قدما برخلاف زعم صدرالحکما نفوس‌را ، روحانیة‌الحدوث وروحانیّة‌البقاء می‌دانند وازآنجاکه حرکت درجوهررا منکرند ، نفس‌را ولیده ماده‌نمی‌دانند ولذا برمبنای‌خود مطالبی‌را مترتب نموده‌اند که متحمل‌ایراد ومناقشه می‌باشد . ثمّ‌قال بعدمانقلناعنه (المیمرالثانی ، ص ٤٤ و ٥٤) :

والدلیل علی انذلک‌کذلک‌کونها فی‌هذاالعالم ، فانها متی‌کانت نقیّة صافیة لاترضی ان تنظرالی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه، ولاتذکرمما رأت مماسلف، لکنهاتلقی‌بصرها الی‌العالم‌الأعلی دائماًوالیه تنظروایاه تطلب‌وتذکر. درحالتی‌که علم نفس بعدازارتحال ازدنیا اگرچنانچه نفس درمرتبهٔ‌عقل تام‌الوجود قرارگرفته باشد ، علم‌حضوری وجزئی‌است باشیاء نه‌علم‌کلی‌ارتسامی ونفس بالغ بمقام عقل‌کلی مشاهده می‌نماید تجلیات متنوعهٔ حق‌را درمظاهروجـودی و اگـر بمقام اتحاد با ربّ‌النوب بالغ شده‌باشد فیض ازناحیه ومجرای وجوداو بعوالم مادون می‌رسد و بحقایق قهراً عالم‌است بعلم‌شهودی ، بلی مطلوب خودرا درمراتب‌عالیه به‌نحووجود جمعی ودروجودخود ودرحقایق واقع درعالم‌ماده به‌تفصیل مشاهده‌می‌نماید. مطلبی که ازجهات متعدّد قابل مناقشه‌است قول‌شیخ‌یونانی‌است دردنبال‌آنچه‌که نقل‌کردیم که‌گوید : «وانما ینقلب‌منها کل علم‌علمه من‌هذاالعالم فتحتاج الی ان‌تذکره ، لأنها لاتحرص علی ضبطه ولاترید ان‌تراه دائماً . وانما لاتحرص‌علی‌ضبطه ، لأنه عـلم مستحیل‌واقع علی‌جوهرمستحیل، ولیس‌من‌شأن‌النفس ضبط‌الشیء‌المستحیل وامساکه.

ولیس فی‌العالم الأعلی جوهر مستحیل ... الخ ماقال» قاضی درحاشیهٔ براین موضع گوید : ومن هذا قال‌ابن‌رشد : ان‌الصور العقلیة‌الانفعالیة کائنة فاسدة . ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ حاشیه بر ص۴۵ و۴۶ میمرثانی اثولوجیا . اقول : اولاً جوهرنفس چون بزعم قدما ازماده‌تجرددارد وصورعقلی نیز اعراض قائم‌بجوهرنفسند وازماده نیز تجرددارند ، نه‌نفس قبول‌استحاله وکون وفساد می‌نماید ونه‌صورعقلیه واین صور عقلی قبل‌ازتحقق واستقرار درجوهرنفس ، نفس امری بالقوه‌بود نسبت بادراك این صورت وبعداز تحقق واستقرار ، بصر معنوی‌وسمع‌عقلی نفس می‌شوند و بعداز زوال این‌صورت نفس باچه‌قوه عقل‌را مشاهده می‌نماید وصورعقلی‌را می‌بینند در حالتی‌که جمیع صورعلمی‌انفعالی‌را ازخود دورمی‌نماید ویا این‌صورفانی و فاسد می‌شوند .

عرض متأخر ازحاق‌نفس سبب فعلیت‌نفس‌نمی‌شود ، واگر نفوس‌کلیّه صور مکتسبهٔ دردنیارا بریزند ، چه‌چیزجهت‌آخرت دردنیاکسب نموده‌اند ، درحالتی که نفوس دردنیا بمقام‌کمال می‌رسند وبعداز انتقاش‌نظام وجود درنفس‌وصیرورت‌نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجمیع‌الکمات‌المکتسبة وقد تقرر فی‌مقره که معاقب و علت آلام‌اخروی وکذلك درجانب ثواب منشأ‌لذات امری‌داخلی‌است نه‌خارجی، والناس مجزیون باعمالهم، صحیفه‌نفس درآخرت‌خود کتابی‌است‌که لایغادرصغیرة‌ولاکبیرة الااحصاها . درآخرت منشأ حشروملاك ثواب وعقاب صورنیات واعمال وهیئآت عقلیه وخیالیه مکتسبهٔ ازاعمال وعقایدست ونفس چون درآخرت ازماده مجرّدست وصورعقلیه‌نیز ازمقدارتجردتام‌دارند وازطرفی هیچ‌نفسی بعقل‌صرف تبدیل‌نشود و نفوس دارای درجات خیال‌وبرزخ وعقل وتجردصرفند، وجهت‌قوه وماده‌وهیولانی نفوس صرفاً بصورعلوم ومعارف ونیات وهیئات‌حاصلهٔ ازممارست درعلوم و معارف محشور می‌شوند ومحاط باین‌صورند ، وهیچ نفسی بـدون هیئات ممیّزه متحقق نمی‌شود ، فرق‌است بین برازخ وعقول‌لاحقهٔ منشأ تحقق قوس‌صعودی و عقـول و برازخ سابقه جدا ازنفس ومتصل بنفوس باعتباری .

نعم، نفوس‌مجرد ازابدان باعتبارسعهٔ وجودی واحاطه بمادون صفحات وجود عالم‌مثال وعالم‌را نیزمشاهده می‌نمایند وازاین‌شهود نفوس‌کامله متنعّم و ملتذند وبهذا جمعنا بین‌الادلةالتی تدل‌علی ان‌المعاقب ومنشأ التذاد روحانی و جسمانی امری‌داخلی وادله نقلیه‌ئی‌که دلالت‌دارند براین‌که منشأ التذاذ وتألّم امری‌خارجی است .

مشاهدهٔ نفوس‌احوال وهیئآت وصورمبادی‌نعمت ورحمت ونقمت به‌نحوتدریج وتدرّج ملازم باحرکت وزمـان نمی‌باشد ، ترتب‌صور بریکدیگر دفعةً مشاهـد نفوسند وسیر درعوالم ودرجات‌اخروی‌نیز اگرچه برسبیل ترتب‌است بلحاظ ترتب صورسابقه ولاحقه بریکدیگر ووجودترتب دردرجات‌عقول ونفوس ولیکن مشاهده دفعی‌است نه‌تدریجی وزمانی ونضج جلود وتبدل بجلوددیگرنیز بحسب ترتب‌زمانی نمی‌باشد . نفوس بلحاظ احاطه برعوالم مادون بخصوص نفوس‌جامع جمیع‌حضرات قهراً جمیع عوالم‌را مشاهده‌می‌نمایند بمشاهدهٔ حضوری ولی‌کعبهٔ‌آمال‌نفوس‌درجات عالیه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاعیل نظیری اعمـال و افعـال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افمال وافعال منشأ تکامل ورافع‌حاجات‌دنیوی ندارند و این مانع مشاهدهٔ امور واقع در عالم ماده و برزخ نمیباشد و هرمعلوم و متخیّـل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معناکه تحقق خارجی آنهارا درماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شایدگمان فرموده‌اندکه نفوس آدمی‌فقطدارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز برایـن گمانند ، جز قائدنا و مقتدانا فی المعارف الالهیه‌که برهان برلزوم حشر جمیـع قوای خمسهٔ باطنی اقامت فرموده‌اند و این امر مسلّمست‌که جمیع قوای باطنی‌از ماده تجـرّد دارند و بعد از بواربدن معدوم نمیشوند .

بنابراین نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم‌تخیّـل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات وهیکل توحیدست درهرصورتی‌پدیدار

میشود و هرمرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هرمرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بـدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور در یوم النشور عین انسان مـوجود در دار غرور است .

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله محشورست باصور حسنه و هیئآت حاصل از غور در معارف الهیّه ولی صورت برزخی آنان بلحاظ توجه ببرخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر ، آلوده و بکدورات طبع وابسته است ، لذا ، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقدّر و تجسّم نفس جمع نموده و چون این صور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب برجهات شرور است و ان الله غالب علی امـره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد .

وهم وتنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال کرده است انتقال از صورتی بصورت آخر در عقلیات دفعی و در متخیّلات و وهمیات تدریجی و زمانی است ، ناچار باید قبول نماید که جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود .

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است ، و چون قوای بـاطنی نفس را (غیرعاقله) مـادی میداند ، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر بلحاظ وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانـی است درحالتی که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تاقابل هنگام ضعف جهت قابلیت آن و موسم قدرت وسطوت صرفاً قیام صورکلیه وجزئیه ، قیام صدوری است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند .

تحقیق مشرقی

درک کلیهٔ جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقهٔ اسفار برهان برحقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نزد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیر الدفع است .

ازجمله آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعلیت وصورت تمامیه وکمالات اولیه نفسند درحالتی که برنفس قیام دارند ومعلول کمال علت نمیباشد چه‌آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حال آنکه صور کمالیه موجود لدی‌النفس و متأخر الوجودومتقوم به نفس میباشند ؟.

و لتحقیق المرام نشیر اشارة اجمالیه و نفصّلها فی موضعه و نقول : صور صادرهٔ از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهرصور در متن وجود نفس بلحاظ اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم‌ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون وکثرات و معدات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمرهٔ تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق وصوریست منتشأ از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعهٔ جزئیات جهت تحصیل صورت کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی راکه جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبهٔ باطن و رب‌النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این‌همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق برجزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت کلیّت و جزئیت

بوجودی تام و مطلق وحقیقتی ناقص و مقید است وگرنه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت ، نه‌کلی است و نه جزئی ، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض واعتبارات ذات ماهیت است .

وجود ملکوتی انسان‌که خیال میشدکلی‌مفهومی‌است درحقیقت یك‌نحووجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل برجزئیات است .

این سخن درصور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاك درکلی وجزئی و متعقل و متخیل واحدست وصور ادراکی‌کمالات ثانیه و علـم وانکشـاف از اعراض متأخر ازجوهر نفس نمیباشند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراك و عدم فعلیت و نقص آن بجهل و عدم خروج ازقوه بفعلیت‌است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذائی جسمـانی است اگرچه عندالتحقیق‌غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفـاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشند ـ فتدبرجیداًـ

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عویصات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور دراین‌مباحث توقف‌دارد بر تجرید نظر و تلطیف سرّ و محتاج[1] بفراغت بـال

۱ـ کشور عزیزما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه وعرفا در ادوار اسلامی ازمملکت‌ما برخاسته‌اند ملت مابصبر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی ، نمونه‌بودند و در شدائد احوال هرگز روحیهٔ خود را نباختند ، از تـن‌پـروری گریزان در سخت‌ترین‌شرائط خلاقیّت خود را ازدست ندادند .

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه‌های علمی اسلامی پیدا نمودند دراندك زمانی خود را نشان دادند و سرّ موفقیت‌آنها علاوه براستعداد فراوان و سرشار ذاتی درك مسئولیت و وجدان پاك و قناعت وعدم آلودگی به فساد اخلاق بود ، منظور آنها ازتحصیل ←

وخاطرست وحقیر بواسطه‌کثرت مشغله وگرفتاری وافسردگی روحی وضعف‌مزاج‌و زوال تدریجی شوق‌بکار از ادامه‌کلام در این مقدمه خودداری نمودم‌ودرصورت توفیق‌ده‌میمر اثولوجیا را با شرح و تعلیقات مبسوط که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد ، چاپ و در اختیار ارباب عرفان‌قرارمیدهم، مع‌انی معترف بالعجز عن‌درك مباحث هذاالکتاب لقلة البضاعةوالقصورفی‌الصناعة، وماذکرته فی هذه المقدمةکان مبلغ فهمی لاعلی‌ماهو حق مقام المؤلف العظیم.

←

اندوختن ثروت و طلب ریاست‌نبود، برای نفس علم احترام قائل بودند ، ولـی در دوران اخیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان ممتدی باعالم علم و دانش‌جدیدسروکار داریم جای خود را باز ننمودیم .

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع مارا احاطه نموده است‌که حدی برای‌آن متصور نمیباشد . برخی از مسئولین در سنوات‌گذشته عـقب افتادگی ما را معلـول فقر میدانستند ، بعد ازافزایش قیمت نفت ثروت بی‌حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای جان اجتماع ما شد ، چون پول بی‌حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر تـوأم شود خانمان براندازست جمعی سرگرم تجملات بیهوده ، جمعی خمود و نومید از آینده ، طبقهٔ جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز ، جماعتی از طریـق چپاول ثروت انـدوخته و مشغول خارج‌کردن آن از مملکت‌اند .

با این وضع آشفته در مدارس عالیه ما پیش از سه‌ماه درس خوانده نمیشود ، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پـائین و شاگـرد از درس فـراری احساس مسئولیت، و تکلیف نزدیك‌مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل بـه‌اراضی بائره همه از زحمـت فراری مع هذه‌کلها ، در این موضوع بحث است‌که آیاده‌سال دیگر بآلمان میرسیم یاپانزده سال دیگر .

آن یکـی پرسید اشتر راکه هـی / از کجا میآئی ای فـرخنده پـی
گفت از حمـام گـرم کـوی تـو / گفت ایـن پیداست از زانوی تـو

آنچه راکه می‌توانم درآن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدرالمتألهّین در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او درربوبیات ازکلیهٔ متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است وکأنه قیل فی‌حقه .

هزارنقد ببازار کائنات آرند   یکی بسکّهٔصاحب عیارما نرسد

فهرست ميمر اول از كتاب اثولوجيا

تأليف شيخ فاضل أفلوطين ــ رض ــ

ص ۲۳ ، ۲٤ ، ۲٥ ، ۲٦ ــ الی

بیان تجـرّد نفس ناطقة و قوام آن بذات خود و عدم حلول آن در ماده ــ ان النفس لیست بجرم وانها لایمـوت ولاتفسد ــ و تقریر آنکه نفس چــون از سنخ ملکوتست ، کیف فارقت العالم العقلی وانحدرت الی هذا العالم الحسی ، فصارت فی هذا البدن الغلیظ الواقع تحت الکون والفساد ــ و بیان وجوه فرق بین عقل صرف قاطن در ملکوت علی الدوام و نفس متنــزل از عالم قــدس و تحقیق در آنکه عقل صرف منغمر در مبدأ وجود و نفس مجرد باقید تجرد متوجه عالم ماده است و نفس کلی باعتبار وجه سافل از ملکوت متنزل می‌شود و به ابدان تعلق می‌گیرد و تقریر آنکه عقل باعتبار توجه بمبدأ وجود ساکن و غیر متحرك است و بلحاظ آنکه واجد خزائن غیبی است جهت اظهار خزائن متوجه‌عالم‌مادون میشود و از این جهت بصور نفوس ظاهر میشود ــ وان النفس اذن هوعقل‌تصور بصورة الشوق و من جهة شوقها الکلی منشأصور کلیه و از جهت شوق جزئی کــه صورت شوق کلی است مدبر ابدان می‌باشد ص ۳۱ ، ۳۲

بیان آنکه نفس دارای مراتب و شئون متعددست که همه در سلك یك‌حقیقت قرار دارند یعنی وجودی مجرد و تــام بحسب نفس حقیقت ، دارای اطــوار و ظهورات متعددست بوجه سافل و مرتبهٔ نازل مدبر ابدان جزئی حیوانی انسانی است و بوجه متوسط نفس‌کلی سماوی است و بوجه رفیع و اعلی منشأ صور کلی و نطم دهنده نظام تام است ، بلحاظ اشتیاق بامور جزئی خطائی‌که از ناحیهٔ هبوط عارض برآن شده است جبران می‌نماید و در مقام نزول نیز محصور در جسم‌نیست و حصر تام در جسم منافی با مقام تجرد ذاتی آن میباشد ص ۳۲ ، ۳۳

اشارهٔ اجمالی بوجود فرق بین نفس انسانی و نفوس حیوانی ونباتی وتقریر آنکه نفس انسانی نیز با تمیز آن از نفوس حیوانی و نباتی دارای اجزاء است ــ

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خالق باری از زمان انسلاخ دارد و اینکه درکلام افلاطن و دیگران وارد شده است : ــ ان الباری خلق الخلق فی‌زمان ــ لأنهم اذا ارادوا وصف کون الأشیاء ، فاضطرّوا الی ان یدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیّزوا بین العلل العالیة وبین‌العلل‌الثوانی السفلیة و انهم قالوا ، ان‌العلة موجود قبل المعلول وان‌کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان‌هذه القبلیة زمانیة ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤

فهرست میمر دوم

المیمر الثانی من‌اثولوجیا وفی‌اول المیمر ذکر مسائل نفیسة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الی عالمها العقلی لأیّ‌الأشیاء تذکر ــ تتذکر ــ و ان النفس بعد العروج یتذکرماهومن سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ماکانت فیه قبل الهبوط وان فعل النفس فی‌کل عالم یلیق بهذا العالم ولذا لاتفعل مثل‌ما تفعل فی البدن ولا یتفوّه‌بشیء مما نطقت فی‌العالم الحسی اذا رجعت الی العالم العقلی و انهالا تنظر ولا تلقی بصرها الی العالم الخسیس[1] وانها تنظر الی العالم الأعلی دوماً ، ولایحتاج الی تذکر العالم الذی‌کانت فیه زمان تقیّدها بالبدن ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ .

المسألة الثانیة (دربیان آنکه هرصورت عقلیه و هر موجود مجرّد عقلانی

۱ــ باید باین مهم توجّه نمود که نفس قبل از هبوط در عقل بوجود ضمنی تحقق داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل‌علی نحو الادراک العقلی ، ولی نفس‌درمقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بنابرلسان شریعت محمدیه ــص‌ــ دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محشورست با جمیع قوای باطنی، لذابحسب وجود در عقل حکمی دارد وبلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات راشهودمی‌نماید و در موطن وهم‌متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدّد واستکمال .

از ماده تجرد دارد ، و هرحقیقت ساکن درعالم عقل منسلخ از زمان و محیط برماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن برزمانیات غیر زمانی است ــ و النفس تعلم الاشیاء بغیر زمان ولایحتاج الی تذکر شیء لأنه لاشیء عنده بغایب حتی تتذکره والاشیاء العالیة و السفلیة حاضرة لدی النفس لاتغیب عنها اذاکانت فی‌العالم العقلی ص ٤٦

مسألة الثالثة فی‌ان‌الأشیاء العقلیة لیست تحت‌الزمان : چه آنکه مجرد ازماده و مقدار محیط برزمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلاخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی ننماید وهمیشه وجودش‌حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و لذا لاتحتاج الی الذکر ، لانها لاتخرج من حال الی حال و من شیء الی شیء ص ٤٦ .

تقریر اشکال و مناقشه (که‌فعلیت محضه از خواص عقل‌کل و حقیقت مجرد بالفعل است‌که معلومات آن برطبق‌نحوهٔ وجودش بالفعل و غیر قابل تجزی وآبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجاکه کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هرصورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهی محتاجة الی‌الذکر چه درعالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی‌گردد) و بیان دفع اشکال از این راه‌که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب برعقل را واجد خواهد بود[1] : ص ٤٧ ، ٤٨.

بیان آنکه نفس مادامیکه درعالم ماده واقعست در مقام تقسیم اشیاء و شرح مفاهیم، تقسیم‌الشیءبعدالشیء وتعلم‌ان‌له اولاً وآخراً دراین‌صورت هیچ امری دفعة واحده ادراك ننماید و کذلك اذا انتقلت الی العالم العقلی و تقریر جواب از این

---

۱ ــ در حاشیه بیان نمودیم‌که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی وکمالات غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوهٔ وجود نفسی آن میباشد ولی بعدازگردیدن‌آن‌ازعقول لاحقه‌تری الاشیاء فی‌العقل الخ .

مناقشه آنکه نفس درمقام تقسیم و شرح اشیاء انما تفعل‌فی‌العقل، یعنی باعتبارجهت عقلانی بدو ن‌استمداداز قوای جزئی‌خود، در صورتی‌که عامل قسمت عقل باشد مدرك و معقول دارای وجود صرف است، نه‌ابتدا دارد نه انتها، لذا معقول صرف دارای وجود جمعی است نه حقیقت متفرق متجزی: ص ٤٨

خاتمةالمسألة فی‌المعرفة، در تحقیق این مهم‌که عقل مجرد بچه نحوذات خود را درك می‌نماید، و بیان آنکه عقل برخلاف مادیات حرکت قبول نمیکند و بحسب ذات و فعل حالتی یکنواخت دارد و باعتبار ادراك، از ناحیهٔ ادراك و عرفان ذات خود، حقایق خارجیه را ادراك می‌نماید، در اشیائی معلوم بالذات و معلوم بالعرض متصورست‌که دارای حرکت و هیولی باشند: ص ٤٩

تحقیق رشیق در نحوهٔ اتحادمُدرَكِ وان العقل کلّ الاشیاء وعقل ازادراك ذات، کلیه وجودات مادون خود را ادراك می‌نماید، لذا باکلیهٔ مدرکات خود متحدست و بعین ادراك ذات از باب احاطهٔ براشیاء بملاحظهٔ ذات خود حقایق را شهود می‌نماید، نه آنکه در مقام ذات فاقد صور عقلی باشد، تا از ناحیه‌خلّو ذات آن از اشیاء مانند نفس جهت ادراكِ ذاتش غیر جهت ادراك اشیاء باشد تادر آن تعدّد جهت قوه و فعل متصور شود، نفس مادامی‌که ذات خود را مشاهده می‌نماید بعین ادراك ذات حقایق خارجی را مشاهده‌ننماید؛ لأنهالیست‌علةللاشیاء، مگر آنکه در افق عقل قرارگیرد و به‌فعلیت صرفه متبدل شود: ص ٤٩، ٥٠.

دربیان وجوه فرق‌بین عقل و نفس از نواحی ادراك و تقریرآنکه نفس‌دارای تجرد صرف نیست و چون باعتبار فعل و تکامل ببدن متکی است نتیجة از ناحیهٔ ادراك نیز متحرك و غیر ثابتست و نفس بعد از خلاصی از بدن نیز عقل صرف نمیشود، لذاکانت حرکتها الی الاستواء اکثر منها الی المیل، چه آنکه عقل بمادون متمایل نیست و حرکت آن‌واراده‌وحبّ آن بطرف مافوق متوجه است‌که بتعبیر (مؤلف) اثولوجیاکان حرکة العقل الی‌الاستواء و النفس الی المیل: ص ٥١

جواب از اشکال آنکه گوید ، عقل یتحرك منه والیه ، چون حرکت با استحاله و اختلاف احوال ملازمست، وحرکت‌عقل، حرکت‌مستوی‌است نه‌مستقیم‌ملازم‌با تحدد ، لذا عقل ، اذا القی بصره علی‌الاشیاء ، چه در مقام ملاحظه مافوق و چه مادون ، چون حالت منتظره ندارد ، حرکت ان مستوی است در نهایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم وطولی نه حرکت استواءکه عبارت اخرای سکون است ص : ۵۱.

المسألة الرابعة در تقریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی ندارد و متکثر و منتجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطت و وحدت برآن غلبه می‌نماید ،و انهایتوحد بالعقل و بعد از اتصال بعقل واسطه بین نفس و عقل موجود[1] نمیباشد و درمقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبدل بمعدوم نمیشود ص ۵۲ ، ۵۳ .

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقل متحد میشود و درعین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد ، معانها تعبیر هی‌العقل ، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی‌که در مقام‌تنزل و هبوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد[2] : ص ۵۲ ، ۵۳.

---

۱ ــ شاید شیخ عظیم نظر براین تحقیق داردکه نفس در مقام انغمار در ماده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی‌که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبدّل بفعلیت از وجود آنواسطه بی‌نیاز می‌شود .

۲ ــ و این‌همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شدکه بوجود مستقل مبدل شود و عمارت عالم ماده را سبب‌گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نائل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و معذلك وجودش قبول استحاله و عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست‌که منفرد و متمایز است با عقل .

المسألة الخامسةفی‌الذکر، ومن این بدئه و انه یشوق الأشیاء الـی المکـان الذی هوفیه و تقریر آنکه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفیع و عالی بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذکر توطن در مقام طبیعت است. و اشاره باینکه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبیعت نازل گردیده‌اند ص ۵۳ ، ۵٤ .

المسألةالسادسةفی‌الذکر و المعرفة والتوهم و تقریر آنکه نفس بمجرد تذکر امری درصورت آن شیء ظاهر مبشود ، و تذکّر مشتمل است برتعقل و توهم و بیان فرق بین آن‌بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقیق تشبّه نفس از جهت قوهٔ عقل غیر تشبه آن از جهت قوه واهمه است ، و تقریر این اصـل کـه نفس در شرافت وخسّت تابع مدرکات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ۵۵ ، ۵٦

المسئلة الثامنة ، ان النفس فی العالم العقلی‌تری‌الخیر الـمحض و بـاین اعتبار مشتاق خیر محض و حقایق صرفه است و خیر محض بوساطت عقل معشوق نفس شریف است واصل خیر صرف محیط برجمیع اشیاست و وسائط فیض مانع از اتصال آن باشیا نمیباشد و اشاره بقاعدهٔ، ان‌لامؤثرفی‌الوجود الاالله، وان‌لامدخلیة لمابالقوة لافاضةالوجود ، و خیر محض و جوادصرف درمقام افاضت بهرموجودی علی قدر استعداده افاضت و اجادت نماید ص ٥٦.

المسئلة التاسعة ، دربیان حقیقت ذکر ، و ان الجواهر الشریفة لیس منشأنها الذکر ، و تحقیق در این عویصه‌که ، ماهوالذکر وکیف هو فـی‌العقول و ان المعرفة هناك لایخلوعن‌الجهل و الجهل فخر للعقل و تقریر کیفیة علم العقل وانه محیط بمادونه ولا یعلم مافوقه‌بالاحاطة و تقریر بعض العویصات‌فی‌المسألةالعاشره: ص ٥٦ ، ٥٧ .

تحقیق در نحوهٔ وجود قوای ادراکی و مدرکات آنها در عقل و بیان آنکه نفس درعالم اعلی و مقاوم منبع عقول قبل از هبوط و بعد از هبوط بادراك وهمی اشیاء را درك می‌نماید ولی بوجودی مناسب آن عالم وکیفیتی مناسب نفس در

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس فی مكان بان تكون النفس داخلة فی البدن او خارجة منه والنفس ليست بمكانی ولازمانی ص ٦٤ .

فی ان قوى النفس فی الجرم والعضو ليس من قبيل كون الشیء فی المكان كما ان النفس ليست فی البدن ككون الشیء فی الظرف ، ولا كالجرم فی المكان و الزمان ، وانه ليست النفس فی البدن كالشیء المحمول ولا تكون نسبتها الی البدن كنسبة الكل الی الاجزاء وليست مثل الصورة حالة فی الهيولی بان يكون البدن هيولی النفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

الميمر الثالث من الكتاب ، تقرير الادلة علی تجرد النفس عن المادة و بيان مقالة الجرميين و بيان ان الحافظ للبدن والممسك له ليس الأخلاط، وان الاخلاط بمنزلة المادة و النفس تصورها بصورة مناسبة وان البدن دائماً فی الذوبان والسيلان، فالاخلاط تكون من قبيل العلل المعدة و النفس هی العلة الفاعلية ص ٦٧ ، ٦٨

فی ان الاجرام كلها واحدة من حيث الحقيقة و صدور الآثار المتباينة منها دليل علی ان الصورة النوعية امر خارج عن الاجرام و تزييف مقالة المنكرين لتجرد النفس و اثبات تجرّدها ٦٨ ، ٦٩ .

فی ان النفس ليست هی الأخلاط اوالدم ، لأن كل عنصر و منه الدم تفنی و يخلفه بدل ما يتحلّل والنفس باقية وان بعض الحيوان لادم له وان تأثير النفس انما يكون فی جميع اجزاء البدن و انه ليس للجسم تأثير فی جميع الأجزاء ص ٦٩ ، ٧٠ .

تقرير دلائل الجرميين من طرق مختلفة و تقرير الدليل علی ابطال مقالتهم من جهات عديدة ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢

بيان ترتيب العلل والمعاليل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقی ، و علة وجوب صدور العقل عن الحق الأول و صدور النفوس عن العقل علی سبيل الاشرف فالاشرف الی ان تصل النوبة الی الطبيعة بيان وكيفية استناد الطبايع الی العقل و التحقيق فی ان الله تعالی هو المؤثر الحقيقی فی افادة الوجود ،

المفصلة للجزئیات بعدکونها فی العقل بوجود اعلی مما فی‌الخیال ، فمافی‌الخیال اثر لما فی الصناعةای‌القوة العقلیة الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارین‌وکذا فی الخیال ، فما فی‌العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقدّر و اذاحصلت الصور فی الحجر اوالقرطاس ، فما فی الحجر صنم لما فی‌الخیال و ما فی‌القوة الجزئیة الخارجة عن‌الحسّ مثال لما فی‌العقل تنزلت بصورة الحس ، فجمیع ما فی‌العالم الکبیر من الصور انماهی رقائق واصنام لما فی‌العالم المثال‌الاکبرو مافی‌المثال نقش و صنم لما فی‌العقل و ملاک‌الشرافة انما هو البرائة عن‌المادة و المقدار و التجسم و بین المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ۸۰ ، ۸۱ .

در اینکه جمیع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بیان آنکه هر شیء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدرکه ، قابل ادراک سمعی و بصری نمیباشد و ما هوالمبصر و المسموع هوالصورة التی تقع فی‌النفس ص : ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ .

فی ان حسن الظاهر مطلوب و لکن حسن الباطن خیر من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبیح المنظر خیر من‌الجاهل الحسن الوجه ص:۸۳،۸۴

فی‌ذکرالأشخاص الذی صنّف الشیخ الیونانی هذه الرسائل لهم ص:۸۵،۸۶

تقریر تحقیقات رشیقة و بیان حقایق لطیفة فی‌جودة نظام العقل و التحقیق فی‌المثل النوریة و بیان ان لکل نوع من‌الانواع الحقیقیة فرداً عقلیاً نوریا ص: ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸

اثولوجیا

تألیف

فیلسوف اعظم افلوطین معروف به‌شیخ یونانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

این‌رساله در هزار جلد درمؤسسهٔ چاپ وانتشارات و گرافیك دانشگاه فردوسی
در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

(۱۵)

قاضی سعید قمّی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

یکی از افاضل حکما وعرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویّه، **قاضی سعید قمی** است که علاوه‌بر تبحّر درمباحث تصوّف و عرفـان وتبحّر در حکمت مشّائی واشراقی وآگاهی ازعلوم ریاضی وطب، درعلم فقه وحدیث ورجال وتفسیر نیز ازفضلای زمان خود میباشد، وبواسطهٔ اطّلاع جامع ازعلوم نقلی مدتی بمنصب قضا اشتغال داشت ودارای‌محضر ترافع بود .

نگارنده درتاریخ فلسفه وعرفان ایران درچهار قرن اخیر به‌تفصیل پیرامون احوال وآثار وعقاید اوبحث می‌نمایم ودر این‌جا باختصار اکتفا می‌نمایم .

نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به سعید شریف قمّی است(زنـده در سال ۱۱۰٤ هجری قمری) ودر مقدمه آثارش خویش‌را بعنوان محمدالمدعو بسعید الشریف‌القمی معرفی میفرماید .

قاضی سعید درعلوم عقلی‌از تـلامیذ سه دانشمندمعروف‌عصر صفویّه : حکیم وعارف و فقیه ومفسر ومحدث‌بزرگ آخوند ملامحسن فیض وفیلسوف اجل آخوند **ملا رجبعلی تبریزی** و حکیم محقق و فیلسوف عظیم‌الشأن آخونـد **ملا عبدالرزاق لاهیجی** است که در عرفانیّات‌وحکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی ودر حکمت بحثی ومشّائی مستفید ازمحضر ملا رجب‌علی وملا عبدالرزاق است وگویا برخی از آثار شیخ‌اشراق را نزدملاعبدالرزاق قرائت نموده (۱) .

---

(۱) ــ حقیر درجلد اول منتخبات بیان کردم که ملا عبدالرزاق اگرچه درمقام تالیف ←

قاضی به‌هرسه استاد خود ارادت میورزد وازافکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیّات و ربوبیّات به‌آخوند ملا محسن نزدیکترست ودر آثار خود ازاو بیشتر اسم می‌برد واورا بسیار می‌ستاید ومنشأاین توجّه انغمار شدید قاضی درمباحث عرفان وتصّوف است .

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا باید پذیرفت که مئآلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می‌نماید ودربیان معانی کلمات وارد ازاهل بیت عصمت وطهارت یعنی ائمهٔ شیعه – علیهم‌السلام – بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا درشروح وتعلیقات خود برمأثورات ولویه بیان نموده پرداخته است باین‌معنا که انغمار اودرتصوف بیشتر وتمحض او درتأویلات که‌گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض وملاصدرا است .

فکر قاضی وقریحهٔ اوبالذات متوجه مباحث عرفانیست وشاید اگراو ازمحضر

←

آثار خود طریقهٔ شیخ‌رئیس را اختیار نموده ودر مباحث کلامی احاطهٔ قابل توجه بآثار و اقوال محققان ازمتکلّمان ازخود نشان میدهد ولی درعرفانیّات ماهر وبافکار حکمای اشراق محیط وبمبانی استاد خود معتقد ودر حکمت متعالیه بروش ملاصدرا ورزیده ودر معضلات و غویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن ودرانواع واقسام مشارب ومئآرب علمی طریقهٔ عرفا را بردیگر طرق درالهیّات ترجیح داده است .

نگارنده با ذکر دلائل وقرائن موجود درآثار او وازقبیل بعضی از اشارات وتصریحات موجود در قسم دوم شرح او برتجرید **علامه طوسی** وبعضی ازمواضع **گوهرمراد** و تعلیقات بسیار نفیس او برحواشی علامه **محقق خفری** درمنتخبات فلسفی عرض نمودم که باید با دقت بیشتر وتفحّص تمامتر درعقاید وآثار این حکیم عظیم مقام بزرگ اورا شناخت .

ملا عبدالرزاق یکی ازشعرای بزرگ عصر خود باید بشمار آید. سبک او درشعر، سبک هندی است وبین او وشاعر بزرگ عصر صفویّه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است .

عرفائی نظیر قونوی و کاشانی و قیصری بهره‌مند میشددرطراز بزرگترین عرفا قرار می گرفت .

درمقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً درعداد شارحان وپیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار او گاهی مخالفت نموده ولی درتقریر همان‌مطلب کاملاً طریق آخوند ملاصدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار درمشرب حکمی از ملا رجب‌علی نیز لون گرفته‌است وحال تلمیذی که ازاساتید متعدّدکه هریك دارای مشرب‌خاص ومباین با مسلك دیگری باشند وشاگرد ازمشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید درموارد متعدد ازآثارش ازجمله همین تعالیق براثولوجیا حرکت درجوهر را انکار نموده وبرملا صدرا ایراد نموده و اورا سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرارداده ومسائلی را پذیرفته است که صحّت آن‌قواعد بدون التزام بحرکت جوهری واشتداد دروجود درقوس صعود مورد تردید بلکه بدیهی‌البطلان است، درموارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملاصدرا نبرده ومبنای او را تخطئه نموده وخود مطلبی را درآنمقام اختیار نموده که عبارات او چه‌بسا در کتب ملاصدرا موجود است وشاید این عبارات را فیض درآثارش آورده وقاضی ازآثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید د رمشرب فلسفی ملاصدرا چندان‌توانائی ندارد ودرمقام تحریر مباحث عقلی صرف که تضلّع درنظریات اساس کار است گاهی سخت ازمرحله دور میافتد، ودرمقام تخطئه بعضی ازمطالب ملاصدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید واورا تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او بهفوات همان است که عرض شد وآثار او دلالت برعظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند .

این مسأله مسلّمست که ملاصدرا قائل بتجرّد نفس‌است درجمیع مراتب‌غیبی آن ، و نزد او فقط قوای ظاهری نفس درماده انطباع دارند، لذا نزد او نفس در مرتبهٔ توهّم وتذکّر و تخیّل وحسّ مشترك ازماده تجرّد دارد، ودیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق‌که بعالم مثال وبرزخ درقوس نزولی قائلند غیر مقام تعقّل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ‌رئیس متخیّله را روی مبنای‌خویش مادی‌میداند ولی درموردی ازناحیهٔ اشکالاتی که برخود وارد می‌نماید اذعان به‌تجرّد آن نموده ولی دراین عقیده پایدار نمانده است چون برفرض تجرّد روی مبانی او باز اشکالاتی بوجود میآید ازجمله آنکه آیا قوهٔ خیال تجرّد تامّ دارد یا تجرّدآن **ناقص است** ؟ در این صورت باید نفوس حیوانات بعداز بوار بدن باقی‌بمانند وباید ملتزم شدکه حیوان تام‌القوی باید دارای تعقّل وتجرّد تام باشد، درصورت تجرّد برزخی ، لازم آید که افراد حقیقت واحد ، برخی مجرّد وبرخی مادی باشند ولازم آن تشکیك خاصی است که شیخ ازآن ابا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیّه را منکرست تصریح بعرضیّت برخی ازقوای نفس نموده است وتصویر ودیگر آثار وارد بر مواد را ناشی ازفعل ارباب انواع میداند وخواجه نیز دراین مسأله ازاو تبعیّت نموده است یعنی مصوّره را انکار نموده است .

قاضی درمسأله تجرّد قوهٔ خیال درکلام صدرالمتألّهین دقت وتعمّق ننموده وندانسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی ازوجود جوهریست ونیز باین‌مسأله، که صور قائم به‌نفس چه صور واقع درمقام تجرّد تام نفس وچه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدوری بنفس قائمند ونفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات درمقام ذات مدرك عقلانیّات ودرمرتبهٔ متأخر مدرك متخیّلاتست، مرتبهٔئی ازنفس‌مجرد تام ومرتبهٔئی ازآن مجرد برزخی ومرتبهٔنازلهٔ نفس عین مواد واجسام است وکلیه صور قائم به‌نفس که در مقامات غیب و غیب‌– الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد وباقی ودائم‌الوجودند وبواسطهٔ نرسیدن به‌مراد ملاصدرا در رسالهٔ *الطلائع والبوارق* درمسأله معاد گوید : – **بارقة** – انّ الشیخ رئیس مشّائیة‌الاسلام ذهب الی‌بقاء‌القوّة‌المتخیّلة لأغراض (۱) حملته الی ذلك، وبعض‌الأعلام من‌الأساتید العظام زاد فیهذا الطنبور فصرّح بجوهریتها

(۱) – ازجمله بقاء ذات‌حیوان‌وانسان درمقام‌خیال بلحاظ‌بقاء‌ودوام صوروارد برخیال وآنکه شیء مادی دائماً درحالت تحلیل است واگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی ومحل درحال ذوبان وتحلیل باشد

وبقائها . قال ان‌القوة‌المتخیلة جوهر قائم لا فی محل من‌البدن واعضائه، ولا هی موجودة فی جهة من هذا العالم‌الطبیعی ، وانّما هی مجردة عن هذا العالم فی‌عالم جوهری متوسط بین‌العالمین ... وقد تفـرّدنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعة وحجج قاطعة وان‌الجزء‌الباقی من‌الانسان هوالقوة‌المتخیّلة ، لأنّه آخرالأکوان الحاصلة للحیوان بل لـلانسان من‌القوی‌الطبیعیّة والنباتیة ... واول الأکـوان الحاصلـة فی‌النشأة الآخرة ... فهذه القوة هی‌الباقیة من‌الانسان بعدخراب‌البدن ، فیصلح لأن تقوم علیها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند ازاین‌عبارت آنستکه انسان باآنکه‌دراول مرتبهٔ وجود دنیاوی عین موادست بحسب تکامل بعد ازطی درجات معدنی ونباتی وارد مرتبهٔ حیوانی میشود واین مرتبهٔ اولین موطن ازمواطن بلاد تجـّردآبادست که ازعالم دیجوز مزاج وماده وفناء رهائی یافته ودرموارد دیگر این مرتبه‌را آخـر فطرت حیوان واول فطرت انسان میداند ومقام بل‌که مقامات ودرجات انسانی بعد از طی درجات حیوانی حاصل‌میشود وحیوان‌بالفعل وانسان‌بالقوة وقتی‌انسان‌میشودکه دارای‌تجرد تام شود و جمیع مراتب و درجـات حاصل از سلوك در صراط انسانی از مـراتب حیوانی وانسانی تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هیئآت وصورحاصل ازاعمال باقی ودائمی است .

بعد ازدقت درآنچه بیان شد می‌پردازیم باشکالات قاضی ومناقشات اوکه از نحوهٔ تحریر اشکالات معلوم میشود که او اصلاً کلمات آخوند ملاصدرا را مسّ ننموده است گوید : بارقة الأمر عندی فی‌المقامین ان ذلك ظلم من‌القول وزور من‌الفصل . اماالقول ببقائها مع‌العرضیّة فذلك قول بوجودالعرض‌الجسمانی من دون محل، اوبانتقال‌العرض. واما جوهریّتها فلان الجوهرالفاعل فی‌المواد لیس الا النفس والصّورة ، وظاهـر ان‌الصّورة لابدّ من (۱) مـادة فیکون جسماً ، فالنفس هی المدبـّرةللبدن، فیکون‌لشخص واحد نفسان، فیکون‌هناك ذاتان ...».

این شخص معروف به‌فضل وذکاء باین مطلب که ملاصدرا کراراً درآثـارش

(۱) ــ رجوع شود باواخر رسالهٔ ــ الطلائع والبوارق ــ این رساله به‌چـاپ نرسیده

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری وباطنی نفس درسلك وجودی واحد قرار دارنـد و نفس چون در مقام ابتدای وجود عین مواد است ، از نـاحیهٔ حرکت و استکمال واشتداد درجات نباتی وحیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبهٔ حیوانی است وانسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد وقبل ازطی درجات حیوانی که تجـّرد برزخی است بمقام تجـّرد تام نائل نمیشود وهمان‌طوری که در قوس نزول مراتب درسلك وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید وضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب ازدرجـات وجودی جدا وممتاز ازنفس درمقام تعقـّل نمی‌باشد .

بناءاً علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که بـا حفظ وحدت کل‌القواست‌ومی‌توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری وبـاطنی ازنواحی متعدد استدلال نمود، ازناحیهٔ مـُدرِك ومـَدرَك و ادراك ونیز در مراتب حس واحساس. ودر درجات نباتی ومعدنی ، نفس عین مواد واجسام است .

اما اینکه گفت : القول ببقائها مع‌العرضیـّة ... الخ ، نه شیخ رئیس قائل بـه عرضیـّت (۱) خیال است نـه ملاصدرا چون این اعـاظم قائلند بجوهریـّت نفس حیوانـی ومتخیله ازانسان درمقام ادراك اشباح واجسام، وملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول درجوهرنفس حیوانی وقوه متخیـّله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است .

قاضی بعد ازبیان آنچه‌که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا درامر نفس ونحوهٔ ظهور او درمراتب قوای عالیه ودانیهٔ خود کراراً درکتب خود ذکرکرده است بعنوان رأی وعقیده خود دراین رساله نقل کرده است وگفته است :

والحق ان‌النفس جوهرخلقه‌الله بحیث‌لها درجات‌متخالفة من‌الوجود واکوان متواردة علیها فی‌عالم‌الشهود، وهی فی‌العالم‌الجسم یصیر طبعاً وفی‌العالم المتوسـّط نفساً وفی‌العالم العلوی ان تدارکته العنایة الالهیـّة عقلاً بالفعل ...» الی ان قال

---

(۱) ـ گویا شیخ رئیس را بجای شیخ اشراق مورد مؤاخذه قرار داده است .

یعنی زاد فی طنبوره نغمة اخری :

«... ولامعنی لکون القوةالخیالیةالعرضی یبقی معالنفس کما ظنّهالرئیس، ولا انّها تصیر مجـّردة کما قالهالاستاد — ملا صدرا — بلالحق هو ما بیّناه ...» .

استناد عرضیّت این قوه، یعنی نفس حیوانی ومبدأ ادراك جزئی خیالی در انسان بهشیخ رئیس، افترای صرفست، وشاید رئیسمشّائیه اسلام را بجـای استاد اشراقیـّه، مورد مؤاخذه قرار داده است .

واما اینکه گفت : ولا انها تصیر مجـّردة ... الخ، دلیل آن ازاین قراراست کـه ایشان حرکت درجوهر را انکار کرده است، لذا باید معتقد شود کـه نفس صورت تمامیهٔ بدن است وحادث شده است ازناحیهٔ استعداد موجود دربدن جهت تعلقنفس، فرقیکه این قول با قول دیگر حکما دارد آنستکه محققان نفس مفاض ببدن را مجـّرد تام عقلانی بحسب جوهر ذات دانستهاند ، لذا حادث نزد آنـان جوهر مجردی استکه ذاتاً مجـّرد وبحسبفعل مادی است وجهت قوه نفس راجع است بهبالقوهبودن آن جهت ادراك صور عرضی حالّ درجوهر نفس بدون آنکه این صور درجوهر ذات نفس کوچکترین اثری ازحیث تبدیل نفس ازقوه بفعلیت درنفس وجود نفس داشته باشند وگرنه باید جوهر ذاتنفس مجـّرد دارای هیولی واستعداد باشد .

قاضی سعید باید زائد براین نیز امری را بگردن بگیرد یعنی بگوید : نفس بواسطهٔ حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث میشود درحالتی که دارای دونحو ازتجـّردست ، تجـّرد تام بحسب مقام ذات وتجـّرد برزخی باعتبار تخیـّل .

دراین صورت کلیهٔ اشکالاتی که ملاصدرا برمسلك مشهور ازحکما نموده‌است براو نیز وارد میشود ودراین صورت جمیع نفوس درعرض یکدیگر قرار دارند وافراد نوع واحدند . ولی قاضی منحیث لا یشعر بتمام آثار ولوازمی که ازناحیهٔ حرکت درجوهر برنفسانسانی مترتـّباستملتزم شده است ازجمله کراراً درکتب خود تصریح کرده استکه نفوس درآخرت وبحسبوجود اخروی انواع متبائنه‌اند واین قول بدون اعتقاد بهتحـّول ذاتی از اباطیل واغلاط است .

ودیگرآنکه درهمینجا تصریح می‌کند که نفس درعالم ماده عین طبع ومواد

وصور قائم بمواد است ودرعالم تخیّل عین خیال ودرمقام تعقّل متحد است با صور عقلی وایضاً آثار مترتّب برمواد وصور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدّد وتحول و حرکت ذاتی ازناحیهٔ حصول قوه واستعدادات دربدن که امر آن منتظم نمیشود مگر ازناحیهٔ تعلق تدبیری موجودی مجرّد حادث ومخلوق دفعة نه ازناحیهٔ حرکات و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است ازمطالبی که ازملاصدرا بواسطهٔ فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم .

ایشان توجّه ننموده‌اند که نسبت مجرّد اعم ازمثالی وعقلی بجمیع مادیات علی‌السواست ودیگرآنکه امکان ندارد مجرد بالفطرة حادث زمانی و واقع در دار حرکات ومتحرّکات باشد . لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

آنچه را که قاضی‌سعید درمقام اشکال برملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی درآثار خود درمقام دفاع ازمسلك مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است واین شاگرد ازاستاد دراین مطالب پیروی نموده است ودر مواردی چون در افکار وعقاید ازفیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

أثولوجیا

تئولوجیا

عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمةالحمصی درسال ۲۲۶ هـ. ق. این اثر نفیس را از سریانی به‌عربی ترجمه نمود ویعقوب‌بن اسحاق‌الکندی آنرا برای خلیفهٔ عباسی تحریر واصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفةالربوبیّات والهیات است و بعضی آنرا باسم مَیامِر معرفی کرده‌اند این لفظ درزبان سوری قدیم بمعنی محاوره ومخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند واندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به‌شیخ یونانی است که یکی از اعاظم تلامید او

(فرفوریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .

استناد بی‌اساس این اثــر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیـاد در دوران فلسفه وحکمت شده است، وجمع کثیری را به‌تأویلات وادار نموده‌است.

عبدالرحمان بدوی در ارسطو عندالعرب گفته‌است این‌کتاب اگرچه ازارسطو نیست وازآثار شیخ یونانی فلوطین است ونسبت این اثر به‌ارسطو ناشی از نحوه تفکّر علمای اسلام وانظار علمای عرب درعقاید وآراء ارسطوست وباآنکه بـرای دانشمندان مسلّم شده است که این اثر از ارسطو نمی‌باشد ، ازنظر علمای عرب و اسلام مشتمل برآراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد وهمین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه‌آنکه تصادف واشتباه سبب نسبت کتاب به‌ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه درکنار معارك علمی قراردارند و دراطراف آثار محققان باید درحدّ یکنفر فهرست‌نویس و کتاب‌شناس اظهارنظر کنند ، باید این قِسم اظهارنظر کنند، نـه ارسطو این جبر فکری را می‌پذیرد ، چون کتاب برخلاف مشرب اوست ونه شیخ یونانی ازاین اثر عظیم خود صرف‌نظر می‌نماید .

حکمای ایران که مؤسّسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند وآنچه حول انظار وافکار موجود در این کتاب بیان کرده‌اند مباین تفکّرات ارسطو واتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی وشیخ که محرّر ومؤسّس حکمت مشّائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این‌دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلّی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لــذا همیشه تأویلات بارد خــود را متوجّه مطالب اثولوجیا نموده‌اند ددراین‌کتاب اگرکسی تأویل قائل‌نشود وبا زحمات‌زیاد به‌توجیه مبانی مهم آن همّت نگمارد، نصوص وظواهر این اثر اشراقی بتمام‌معناست نه‌مشائی واین مسلم‌است که اگراثولوجیا ازهمان اول مشکوك تلقی میشد واستناد آن بــه ارسطو بی‌جهت قطعی جلوه نمی‌نمود، اهــل تحقیق آن‌را از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند وشاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجــود در اثولوجیا ، بسیار عمیق وعبارات آن حــکیمانه ونحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین واستوار ودرعین ایجاز روان والفاظ آن رسا وبالجمله القاءکننده مباحث ومسائل این اثرعظیم دارای مقامی‌عالی درحکمت ذوقی وبحثی است، وبعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین وپرجلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه ازاین کتاب استفاده قابل توجّهی نمود ولی اولین‌کسی که حق این اثــر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان برتمامیّت اصول و وقواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست وای‌کاش صدرالحکما ، براین کتاب شرح وتعلیق می‌نوشت .

تعلیقات وشرح شیخ‌رئیس براین کتاب برفرض صحّت انتساب آن به‌رئیس عظّم‌الله قدره ورفع شأنه، ازآن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او درحکمت غیرمشای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است وشیخ همه‌جا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشّائی وفق دهد وهمه‌جا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجّه زیاد داشته است ، درمسألهٔ صدور کثرت ازوحدت وعــلم حضوری اشراق مجّرد بذات ومعالیل خود ونحوهٔ

(۱) ـ بهمین مناسبت بعضی ازمحققان ازجمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو ازمسلك سابق خــود رجوع نموده وشاید مصلحتی دربین بوده‌است که برخلاف آرای سقراط وافلاطون درآثار خود سخن‌گفته‌است. اظهار چنین مطلبی ازعبدالرحمن بدوی عجیب‌است واعجب ازآن‌تعصّب درعربیّت واختصاص‌دادن طریق‌معرفت به‌عرب وآوردن‌کلماتی نظیر ارسطو عندالعرب والفلسفة فی‌العالم‌العربی والالهیات عندالعرب است درحالتی‌که یك‌فیلسوف متمحض درحکمت‌مشاء واشراق دردوران فلسفه وحکمت ازدیار عرب بوجــود نیامده است و افــاضل حکما همه غیر عربند وازمقدمه وتعلیقاتی که آقــای بدوی ومعاصران او نظیر ابراهیم مدکور وغیرهما برآثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق‌فلسفی را مَسّ نکرده‌اند ودر دیار آنان استاد دراین فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت وکیفیت شهود کثرات مادی درعقول طولیه وارباب انواع ونحوهٔ تأثّر انواع مادی ازعقول عرضیّه ومُثُل نوریّه متکافئه ونحوهٔ تحقق سنخیّت بین فردعقلی وافرادمادی وتحقق عوالم‌مثالی وبرزخی‌درنزول‌وجود وتحقق‌وحدت‌نوعی بین افراد نـوع واحد باحفظ علّیت ومعلولیّت وتقدّم وتأخّر وشدت وضعف و بالجمله وقوع تشکیك در حقیقت نوع واحد وقبول تشکیك در ذاتیّات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر وذات علت وغیر آنچه ذکر شد دراین مبحث منشأ الهام شیخ اشراق ودیگر افاضل ازاساتید اشراقیّه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتّب براین مبحث شیخ اشراق واتباع واتراب او باشتباهاتی دوچار شده‌اند و مسائلی براین قبیل ازمباحث مترتّب نموده‌اند که در اثولوجیا این‌قبیل از زلّات ولغزش‌ها دیده نمیشود .

ازجمله انکار صور نوعیّه درجواهـر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیه بارباب انواع بـدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال‌آنکه ربّ النوع روح واصل وتمام‌انواع متحصله درعالم مواد وحرکات است وآثاری‌را که فاعل مباشر آن بایـد امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر وتأثّر آن‌را بعقل مجرّدی کـه بکلیهٔ مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستندنمودن با قواعد عقلی وفلسفی منافات دارد .

کون وفساد درحدوث صور واقع درمواد وتکوین صور در بسائط ومرکّبات وتحقق آن درمواد قابل‌متضادات وعدم‌کون وفساد دراجرام سماوی درآثار ارسطو ازمباحث ومسائلی است که به‌تفصیل مذکورست .

درسماء وعالم درخواص‌اجرام سماوی مذکـورست : «انّها غیر واقعة تحت الکون والفساد وانّهما یوجـدان فی‌المادة القابلة للمتضادات ، ولا ضدّ للأجرام العالیة ولا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنة ولا فاسدة ...» .

ظاهر ازکلمات شیخ یونانی در اثولوجیا ودیگر کلمات منقول ازوی اعتقاد بحرکت وسیلان درموجودات عالم ماده ازجمله نفس ناطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مـواد واجسام ودر انتهای وجود باعتبار مرتبهٔ تخیّل مجرّد برزخی وبلحاظ مقام تعقّل مجرّد تام واز جهة احساس صورت منطبعهٔ در

مواد بدن است مادامی که ببدن تقیّد دارد وبعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بغایت‌وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی وصور متقدر قائم بجهت فاعلی نفس تقیّد دارد وفرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کُمَّل ازعقول اکملند .

درمیمر عاشر اثولوجیا مذکــورست : «لما ابتدعت‌الهویة الأولی من‌الواحد الحق، وقفت والقت بصرها علی‌الواحد لیراه، فصارت – خ – عقلاً ، فلمّا صارت الهویة‌المبتدعة عقلاً ، صارت یحکی افاعیلها للواحد الحق ... وافاضت علیها قوی کثیرة عظیمة، فلمّا صارالعقل ذا قـوّة عظیمة ابدع صورةالنفس من غیر ان یتحرك (قوای کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که درعقل تحقّق دارد ، چون عقل کل‌الأشیاست ، جمیع حقایق حاصل ازمجرای عقل بجهات متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت درعالم وجودست وهمین جهات فاعلیه سبب تکثّر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثّر افرادی گاهی ازجهات متکثّره فاعل نیز حاصل میشود ولازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ ماده وکثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثّر افراد برزخی مستندند بعقل واسطهٔ بین حق اول وحقایق جسمانی) وذلك انّ‌العقل ابدعه الواحدالحق وهوساکن – یعنی حق ساکن‌است – وکذلك النفس ابدعها العقل وهو – یعنی عقل ساکن است – واما النفس لم تقوا ان‌یفعل بغیر حــرکة ... بل فعلیته بحرکة ... والحرکة لا تأتّی بالشیء الثابت‌الباقی... اذ کان‌المفعول ثابتاً والفاعل دائراً بائداً اعنی‌الحرکة ، وهذا قبیح جدّاً» .

در میمر هفتم گوید : «لما قبلت‌الهیولی الصورة حدثت‌الطبیعة ، ثم صورت الطبیعة وصیّرتها قابلة للکون اضطراراً. وانّما صارت‌الطبیعة قابلة للکون (١) لما

---

(١) – ملا صدرا درجواهر واعراض اسفار با تقریری عالمانه‌این‌قبیل از کلمات را بحرکت درجوهر حمل نموده است ودر آنجا فرماید :

«قوله : صورت‌الطبیعة وصیّرتها قابـلة للکون والفساد ... الـخ. معناه جعلتها جعلاً بسیطاً وهی فی‌ذاتها قابلة للکون بحسب هذا الوجود، لا انّها لم‌تکن فی‌ذاتها کذلك، فصیرتها کذلك بحسب عارض غریب عن وجودها، وناهیك قوله : «اضطراراً ...» .

←

جعل فیها من القوّة النفسانیّة ... ثـم وقف فعل العقل عندالطبیعة ومبدأ الکون ، فالکون آخر العلل العقلیة المصورة واول العلل المکوّنة ، ولم یکن یجب ان یقطف العقل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان یأتی الطبیعة» .

ازشیخ یونانی (فلوطین– رض –) درغیر اثولوجیا نیز درآثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده‌است که آخوندملاصدرا کثیری ازآن‌مطالب‌را حمل برمبنای‌خود نموده از جمله درمبحث حـرکت وحدوث عالم درقسمت جواهـر واعراض اسفار برخی از کلمات اورا حمل برحرکت جوهر نموده است ومعتقد است که محققان از قدمـا باین مسلك رفته‌اند ولی باید کثیری ازمطالب آنها را با تأویل وچه‌بسا با تکلّف برحـرکت جوهری حمل نمود واین مـرد عظیم بواسطهٔ حُسن ظنّی که بافاضل حکمای از قدما دارد درتحقیقات رشیقهٔ خود سعی وکوشش می‌نماید کـه قدما را در آراء وعقاید خود شریك نماید .

ملا صدرا ازمواضع مختلف عبارات شیخ‌یونانی دراثولوجیا وغیر آن استدلال بحرکت جوهر نموده ومعتقدست که افلوطین طبائع عالم‌را سیّال میداند و الفاظ کون وفساد درکلمات درمقام بیان حدوث صورمادیه با حرکت‌جوهر منافات ندارد واصطلاح کون وفساد واطلاق آن درمقابل حرکت‌جواهر وطبایع ازمتأخّران‌است.

طبع اثولوجیا وانتشار این اثرنفیس باشرح وتعلیق وتحریر وتقریر ومعضلات آن ومقایسهٔ آن با آثارحکمای‌محقق دوران‌اسلامی ضروری‌است آنچه‌که برخی از دانشمندان عرب‌زبان معاصر ما درمقام تحقیق درمطالب این کتاب نوشته‌اند بسیار سطحی وبی‌اهمیّت است. فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع وتخصّص و تضلّع درآثار حکمای اسلامی ازمحققان مشّائی واشراقی، ومبانی فلسفی ممتنع و غیرممکن است .

→

کنایت ازآنکه وصف‌کون وفساد ازلوازم‌ضروری واضطراری هویّت صور طبیعی‌جسمانی است وایجاد طبیعت همان قراردادن وتکوین آنست متجدّداً ومتصرماً بدون تخلّل جعل بین طبایع وحرکت وسیلان آن، چون لوازم‌ذاتی قبول‌جعل وایجاد وتکوین جدا ازطبایع وملزومات خود ننمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت وعرفان بعنوان مقدمه وتعلیق برآثار حکما وعرفا نوشته‌اند ارزش‌علمی ندارد، مگر قسمتهائی‌که مرتبط میشود به‌مسائل‌تاریخی ومباحثی که محتاج به‌تعمّق مبانی فلسفی وتحقیق درمباحث عرفانی نمی‌باشد ازاین قبیل‌است مقدمه ابراهیم مدکور برالهیّات شفا و ابن‌الفارض والحب‌الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استادالفلسفه والتصّوف در قاهره .

فهم کتب عرفـــانی و فلسفی مثل فصوص‌الحکم ابی عربی وتمهید ابن‌ترکه و شرح‌هائی‌که برفصوص نوشته شده است وکتاب شفا ونجات وتحصیل وشرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصّص درفنّ حکمت وتصّوف امکان ندارد، لذا این آقایان درمقام‌تحلیل وتحقیق درمباحث دوچار اشتباهات و زلّات غیرقابل اغماض شده‌اند ودرکثیری ازموارد ازنوشته‌های علمای‌مغرب‌زمین درحلّ مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز درپاره‌ئی ازموارد مشکلات زیادی ببار آورده است (۱) ، واین تبعیّت ازمستشرقـــان جهت حلّ مسائل فــلسفی وعرفانی منشأ

---

(۱) ـ درتجزیه وتحلیل مباحث فلسفی وعرفانی اشتباهات زیادی درآثـار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود وعجب‌آنکه برخی ازفضلای ممالك اسلامی ازاین اغلاط واشتباهات پیروی نموده‌اند .

یکی ازدانشمندان مغرب‌زمین درمقام تحلیل ونقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن‌فارض درمواردی لفظ‌فیض واصطلاح فیّاض موجود است ودر اثولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را درچند موضع استعمال نموده است، پس ابن‌فارض از افلاطونیان جدیـد متأثّر شده است . ازیك دانشمند غـربی غیروارد بـر مبانی فــلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیـاد بعید نمی‌نماید ولی از یك دانشمند عرب وارد به‌اصطلاحـات کتاب وسنّت ، تصدیق این‌قبیل ازهفوات مستبعد است، لفظ فیض واسم فیّاض درلسان شریعت متداول، وفیّاض از اسماء الهیّه است واهل تحقیق ازعرفا تصریح کرده‌اند که درلسان شرع ازآن جهت بمبدأ وجود، فیّاض‌اطلاق شده است که حقیقت وجود ازنهایت تمامیّت وجامعیّت منشأ فیضان وجود وکمالات وجودی بحقایق امکان واعیان خلقیه است وحقیقت حق ازباب آنکه صرف ِ صرف ِ کلیهٔ شئون وجودیست مبدأ فیضان این‌شئون‌است نسبت بذوات‌امکانیّه،

←

اشتباهات عجیبی شده است، وکثیری ازمسائل عالیهٔ عرفان وفلسفه همانطوری که دراین مقدمه ذکر نمودیجم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه وعرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه وعرفان تابع استاد عظیم خود علّامهٔ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص ومقـّرر بدون چون وچرای ملاصدراست .

چون قاضی ازحوزه تدریس ملاعبدالرزاق ومعاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی برمبانی ملاصدرا مناقشه می‌نماید که برطبق مبانی وقواعدی که (ازباب تأثـّر زیاد ازاستاد خود فیض) پذیرفته است، ودرواقع همه مطالب او برآن قواعد استوارست این اشکالات بی‌اصل وغیرواردست .

ازاین جهت بعضی ازاساتید چندان توجّهی باو ننموده‌اند واورا غیرمتضلـّع درحکمت نظری دانسته‌اند . بعقیده حقیر حق آنستکه او درحکمت متعالیه تضلـّع

→

لـذا ازاصل وجود ساری درمراتب وجودی بفیض واز حقایق متقـّوم بحق به‌مستفیض تعبیر نموده‌اند .

یکی‌دیگر ازموارد تأثـّر فضلای عصر ما ازدانشمندان غربی که درتصـّوف بحث‌کرده‌اند، مبحث وحدت وجود است ، درمطاوی این بحث درمقام معرفی افکار متصـّوفهٔ اسلامی ازقبیل مولانا و ابن‌فارض‌ودیگران، سخن ازوحدت شهود درمقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن‌فارض ومولاناوبعضی دیگر ازصوفیه ازعرفای‌وحدت وجودی نیستند وقائل بوحدت شهودند ودکتر ابوالعلاء عفیفی وحلمی وبعضی دیگر ازمعاصران بدیده تأئید براین مطلب نگریسته‌اند وسئوال نکرده‌اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل ازمحققان عرفا تصریح کرده‌اند که بدیده کشف وشهود موجود ووجود حقیقی حق است ووجود امکانی همان ظهور واضافـه ونسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی‌باشدوتحقق آن تبعی است .

این معنارا شعرای متصـّوفه ازقبیل شبستری ومولانا وعطار و ازهمه لطیف‌تر ابن‌فارض بزبان شعر بوجه اتمّ با بیانی رسا تقریر نموده‌اند ومستند آنـان کشف و ذوق شهود است نه برهان ونظر وبیان آن ازطریق استدلال‌عقلی، اگرچه بعضی از ارباب‌تحقیق ازطریق برهان نیز درصدد اثبات مرام ومسلك خود برآمده‌اند .

وتخصّص تـام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مـدتها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری ازمبانی این حکمت را پذیرفته است ودر این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است وهمه‌جا ازاو استمداد نموده است وشرح او مجموعه‌ایست از مطالب وعبارات حق‌الیقین و اصول‌المعارف فیض کاشانی واین دو کتاب تلخیصی است از اسفار وشواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعیددرتصـّوف بیش از فلسفهٔ نظری‌خبرگی دارد وبیشترشروح او بـر احادیث واخبار مأثور از عترت واهل‌بیت عصمت در عقاید ، برعرفان مبتنی‌است ودراین قسمت ازدیگران ممتازست وشرح او برتوحید صدوق ودیگر آثـار او در این زمینه ازنفایس آثار بشمار میرود .

قاضی دراین تعلیقات عالی‌ترین مباحث مربوط به‌نفس وعقل و نحوهٔ ارتباط بین عقول ونفوس ونحوهٔ تعلـّق بین نفوس واجسام را بـانضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت وتسلـّط بیان نموده است .

محشّی علامه درموارد مهم ولازم به‌نقل تعلیقات منسوب بهشیخ اعظم رئیس ابن سینا براثولوجیا پرداخته ودراکثر مواردی‌که بحث به‌موارد اختلاف بین شیخ وملاصدرا منجر میشود درصدد تزییف قول شیخ برآمده است وبرخی از مـواقع اشکالات او برشیخ‌رئیس ناوارد وغیرموجـّه به‌نظر می‌آید (۱) ودر بعضی ازموارد مبنای ملاصدرا وتحقیق اودر مباحث عقل ونفس درست بیان نمیشود .

---

(۱) ــ درآثار قـاضی سعید مطالب یکنواخت درسلك تحریر نیامده وبنوشته‌هـای او ممزوج است از غثّ وسمین، کلمات واستدلالات‌محکم وسست. علت این‌امر آنستکه ازمشارب مختلف متأثـّرست وبعقیده نگارنده درمباحث ذوقی صاحب سطوت وقدرت ودرمباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به‌صورت مبانی برهـانی تقریر مینماید ودرمقام اعمال نظر و تصـّرف درمباحث نظری‌ازاو لغزش زیاد دیده میشود .

درهمین تعلیقات مسألهٔ حرکت درجوهر ووقوع تشکیك درمراتب صعود وجود ناشی از وقوع سیلان دراصل وجود عام ساری در درجات ومراتب را سخت مورد اشکال قرارداده و خود تمام فروعات مترتـّب برحرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب ازتطویل ازتحقیق دراین مباحث دراین مقدمه ونیز در حواشی خودداری‌نمود وبحث‌تحقیقی درپیرامون مباحث‌کتاب اثولوجیا را موکول به‌بعد مینماید وانشاءالله بعد ازتوفیق چاپ تمام رسائل اثولوجیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمهٔ این مقدمه ناچارم از تذکّر مطلبی که بایدبآن توجّه شود :

باید توجه داشت که برخلاف تصّور جمعی ازدانشمندان مغرب‌زمین اثولوجیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست وسنخ بحث ونحوهٔ تحقیق پیرامون مسائل الهی دراین‌کتاب به‌سبك فلسفه وحکمت است وآنچه راکه‌عرفای اسلام تحقیق نموده‌اند مبتنی است برقواعد دیگر غیرآنچه دراین قبیل ازرسائل موجود است .

صاحبان ذوق واستعداد ازدانشجویان مغرب‌زمین ونیزفضلای ایرانی‌که با آنان سروکار علمی‌دارند باید بدانندکه تصّوف و عرفان اسلامی اولاً وبالذات ومأخوذ ازقرآن مجید وآثار وارد ازحضرت ختمی‌مرتبت بوساطت اهل‌بیت او علیهم‌السلام می‌باشد .

حقیر درمقام تصحیح اثولوجیا ازچند نسخهٔ خطّی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی‌باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم وبواسطهٔ کارهای علمی‌که در دست دارم دقت ونیز ذوق وحوصلهٔ کار تصحیح دقیق را فاقدم، وبعد ازاین وقت خویش را صرف تعلیق وشرح برآثار نفیس متصّوفه، وتألیف آثار عرفانی که در دست تهیّه دارم، خواهم نمود .

مشهد ــ روز سوم شهر شعبان‌المعظّم سال ۱۳۹٦ هـ. ق. روز ولادت با سعادت سیدالأحرار حسین‌بن علی علیهما السلام ارواح‌العالمین له‌الفداء

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب‌العالمين والصلاة والسلام علــى محمد اشرف اولى‌الحكمة والألباب .

الميمر الأول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، المسمّى بــاليونانيــّة ـ اثولوجيا ـ ، وهو القول على الربوبيــّة ، تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله الى العربيــّة عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصى، واصلحه لأجل المعتصم بالله ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى[1]: جدير لكل ساعى لمعرفة الغايــة التى هو عايــدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه فى لزومه مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الــى عين اليقين المزيل للشك[3] عن النفوس عند الافضاء (الف) به الى ما طلب منها، وان[2] يلزم طاعة تصــرّفه ما يذيقه من اللذاذة الترقى فــى رياضات العلوم السامية الــى غاية الشرف التى يتوقــّد (ب) النفوس العقلية (ج) بالشروع الطبيعى اليها .

قال الحكيم : «أول (د) البغية آخر الدرك ، واول الدرك آخر البغية» .

فالذى[3] انتهينا اليه من الفن[3] الذى يضــّمنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقــّدم من موضوعاتنا، ولمــّا كانت غاية كل فحص وطلب انــّما هو درك الحق ، وغاية كل فعل نفاد العمل ، فان استقصاء الفحص

(الف) – الاقتضاء – خ. الاصابة – خ

(ب) – يتوقف – خ ل .   (ج) – بالنزوع – خ ل .

(د) – الأول – خ .

والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدّى ، وانّ ذلك الطلب والشوق لعلّة ثابتة ، وانّه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند الفلسفة، بطل الفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ، ان علل العالم القديمة البادية اربعة : وهى – الهيولى، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفى الأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم اوايلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها، واىّ العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة، فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح عللها (ه) فى كتابنا الذى بعد الطبيعيّات (و) ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهىّ العقلى على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطاوبة بالقوانين المقنعة[٤]، الإضطراريّة، واوضحنا ان[٥] ذوات الأسباب (ز) لا بدّ لها من غايات ، وان البغية هى الغاية، وان معنى الغاية[٦] ان يكون غيرها بسببها، وان لايكون بسبب غيرها، فان اثبات[٧] انّيات المعرفة دليل انّية الغاية ، لأنّ المعرفة هى الوقوف عند الغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية[٨] له بذى الغاية والنهاية .

(الف) – يبطل – خ ط . (ب) – الفضل – خ .

(ج) – لقيام البرهان على ان العلل مطلقا مادياً كان او صوريّاً فاعلاً كان او غائياً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمّل .

(د) – اى واحد من العلل الاربع وهى العلّة الفاعليّة اقدم من العلل الباقية ومبدأ لها لأنّ الغاية وان كان اقدم فيما يكون الفاعل غير الغاية لأن الغاية علّة فاعليّة لكون العلل الشىء فاعلاً لكن العلّة الفاعلية فى وجود العالم بين الغاية لوجوده كما حقّق فى مقامه .

(ه) – عالمها – خ .

(و) – وهو كتابه المسمّى بغرض ما بعد الطبيعة – خ .

(ز) – الاوساط – خ ل . (ح) – مالا نهاية – خ ل .

فالميمر[٩] فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرّج والمهارة بالرياضات العلّو على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعيّة، لأنّها معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا، فلنترك الإطناب فى هذا الفن، اذ قد اوضحناه فى كتاب[١٠] مطاطا فوسيقى، ولنقتصر على ما اجرينا هناك، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) ماتضمّنته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر اعراضه داعياً للناظر الى الرغبة فيه، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للغرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً حسدياً (ج) لجميع (د) ما يتضمّن الكتاب، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (ه)، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاءالله تعالى، فغرضنا فى هذا الكتاب القول الأول فى الربوبية والإبانة عنها، وانّها هى العلّة الأولى، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع، وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلّية الفلكيّة، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكاينة الفاسدة، وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع من الشّوق والنزوع. ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى، ونصف بهاؤه وشرفه وحسنه، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيقة الفاضلة البهيئة التى فيه، وانّ منه به زيّن الأشياء كلّها (ز) وان الاشياء الحسّية

(الف) – غاية – خ ل .

(ب) – ليكون .

(ج) – طاوياً – خ ل .

(د) – لجمل – خ ل .

(ه) – تمحيصها، تحصيلها – خ .

(و) – مستقيم – خ ل .

(ز) – وحسنها – خ .

كلها يتشبّه بها، الا انّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثمّ نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ، ثمّ نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، واظهارها اثرها فى الاشياء الحسيّة (الف) الهيولانيّة الداثرة ، ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة فى هبوطها وصعودها وايجادها (ب) لعلّة فى ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقليّة ولم تنغمس فى الشهوات البدنيّة ، ونذكر ايضاً حال الأنفس النباتيّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليونانى فى الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالإبانة عنها فى كتاب اثولوجيا ، وهو القول فى الربوبية تفسير (ج) «فرفوريوس الصورى» وترجمة «عبد المسيح الحمصى الناعمى» :

فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، لأىّ الاشياء يذكر .

فى ان كل معقول انّما يكون بلا زمان ، لانّ كل معقول وعقل فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان، بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .

فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزى ، فكذلك لا يحتاج الى الذكر .

فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

فى ان الواحد الكائن بالقوّة هو كثير فى شىء آخر، لأنّه لا يقوى (د) على قبوله كلّه دفعة واحدة .

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(الف) ــ الخسيسة ــ خ .

(ب) ــ واتّحاد العلّة ــ خ .

(ج) ــ فسّر ــ خ .

(د) ــ يقومه ــ خ ل .

فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ أتراه ، انّما يعرف ذاته وحده من غير ان يعرف الأشياء كلها، وانما يعرف ذاته الاشياء كلها معاً، لانّه اذا عرف ذاته، عرف الاشياء .

فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل ساير الاشياء ؟

فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى توحّدت بالعقل .

فى الذكر ، ومن أين بدؤه، وانّه يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه .

فى الذكر والمعرفة والتوهّم .

فى ان الاشياء كلّها فى الوهم ، غير انّها فيه بنوع ثان لا بنوع اول .

فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالعقل .

فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

فى العقل ، وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك .

فى النفس ، وان ذكرها للأشياء كلها فى العالم الأعلى هو بالقوة فقط .

فى الاشياء التى يرى بها الاشياء العقليّة اذ كنّا هناك هو الذى نفحص عنه اذا كنّا هنا .

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .

فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .

فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء

فى النفس الالهيّة الشريفة .

فى انّه ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لانّها لا تطلب شيئاً .

فى الكواكب ، وانّها لا يذكر الاشياء الحسّية والعقليّة ، وانّها لها علوماً حاصرة فقط .

فى انّه ليس كلّ ماكان له بصر، كان له ذكر ايضاً .

فى المشترى ، وانه لا يذكر فى النيّرين ، وانّهما نوعان : احدهما – مثل البارى عز وجل ، والآخر – مثل النفس الكلية .

فى البارى ، عزّ وعلا، وانّه لا يحتاج الى الذكر، لانّ الذكر غيره .

فى نفس العالم كلّه وانّها لا يذكر ولا يفكر .

فى الانفس التى يفكر .

فى الطبيعة العقليّة ، وانها لا تذكر ، وان الذكر للطبيعة الطبيعيّة .

فى الفكر وما هو .

فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية .

فى التدبير ، وان الكلّ غير مدبِّر .

فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .

فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل .

فى ان الطبيعة انّما هى صنم حكم الكل وافق للنفس سفلا .

فى الوهم ، وانّه بين الطبيعة والعقل .

فى الوهم ، وانّه فضيلة عارضة يعطى الشىء المتوهم ان تعلق الأثر الذى اثر فيه .

فى العقل ، وانّه فعل ذاتى وكون ذاتى .

فى العقل ، وان له ما فى النفس ، لانّ العقل هو الذى افاد النفس قوتها ، وانّ الشىء توهّمته النفس ، وصيّرته فى الهيولى هو الطبيعة .

فى الطبيعة ، وانّها تفعل وتنفعل ، وان الهيولى تنفعل ولا تفعل ، وان النفس تفعل ولا تنفعل ، واما العقل فلا يفعل فى الاجسام .

فى معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبِّرها الطبيعة .

فى الذهن ، وانّه فعل العقل والبرهان فعل النفس .

فى نفس الكل ، وانّها ان كانت لا يذكر فلم يكن من حيِّز الدهر .

فى ان كيف صارت انفسنا من حيِّز الزمان ولم يكن النفس من حيِّز الزمان ، بل صارت فاعلة للزمان .

فى الشىء الذى يولد الزمان وما هو .

فى الأنفس الكلية ، وانها غير واقعة تحت الزمان ، وانما يقع تحت الزمان آثارها .

فى النفس الكلية ، وانها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان ، بل الأشياء المشتركة هى تحت الزمان .

فى ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً ، وليس فى الكلمات المنفعلة ان

قوله : (س ٢٥) : فى الانفس الكلية — خ ل.

تنفعل (الف) الانفعال كلّه معاً ، لكن الشىء بعد الشىء .
فى الكلمات الفواعل وانّها غير المنفعلة ، وما الشىء الاول .
فى ان شرح الشىء الاول هو الفاعل ، وانّه يفعل فقط .
فى النفس ، وانّها فعل ما عقل، وان الشىء الذى يفعل شيئاً بعد شىء ، انما هو فى الأشياء الحسّيّة (ب) .
فى ان الهيولى غير الصورة، وان الشىء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط.
فى النفس ، وانّها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
فى انّه ان كان الحيّز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
فى النفس ، وانّها يتحرّك شوقاً الى شىء ، وانها تولد الأشياء .
فى ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
فى الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّه رؤس كثيرة .
فى القوّة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الغضب .
فى انّه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
فى ان المعاناة انّما يكون من الشىء العام، وان اطلاق المعاناة انّما يكون من الشىء الأفضل .
فى المرء العاجز الطالح، ومن اىّ القوى يعرف، وما المرء الفاضل، وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح .
فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التى فيه انّما هى من الطبيعة .
فى البدن المتنفّس ، وكيف يألم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا.
فى اجزائنا وماهى ، وما الاجزاء التى فيها وليست لنا .
فى ان الإلم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتصال، وان الشىء الذى لم

(الف) – تقبل الافعال – خ ل. (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة فى الجوهر .
(ب) – الخسيسة – خ ل .

يتّصل بشىء آخر فهو مكتفى بذاته .
فى معرفة الآلام كيف يكون وانّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
فى الألم واللّذة ، وما كل واحدمنهما وما جوهرها .
فى الالم ، وكيف يحسّ به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الالم .
فى الوجع ، وما هو اذ كان الوجع (الف) غير واقع على النفس ، وان كان لايكون الا مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك .
فى الحواس ، وانّها غير قابلة للآثار المؤثرة .
فى الشهوات البدنيّة ، وانّها انّما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
فى الطبيعة ، وانّها احدثت فى البدن شيئاً مايكون فيه الآثار والآلام .
فى الشهوة ، وهل فينا شهوة بدنيّة وشهوة طبيعيّة .
فى الطبيعة وانّها غير البدن .
فى الشهوة ، وانّها بدؤها هو البدن المركّب بنوع من انواع التركيب .
فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
فى الهوى ، وانّه مــن حسّ البدن الحيوانى ، والشهوة من حسّ الطبيعة ، والإكتساب من حس النفس .
فى النفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
فى انّه فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانّها وان كانت ذات نفس فلا محالة انّها حيوان ايضاً .
فى الحواس ، وهــل يمكن الحى ان يحسّ بغير ادات ؟ وهل كــانت الحواس لحاجة ما .
فى الحس وما هى وكيف هى ؟
فى الفواعل ، وانّها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبايع الفواعل الــى طبايع

(الف) – الوجع – خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .

فى الحس ، وانّه لايكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟

فى الحواس البدنيّة ، وانها يكون بالآلات البدنيّة .

فى المتميّز وما بين الأشياء المتميّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التميّز والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وانّه كالخادم للنفس، وانه لا يكون الا بتوسّط البدن .

فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟

فى الكل ، وان ليس له حس بل انّما يحسّ باجزائه .

فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .

فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسايس، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسّ كما يحسّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟

فى النبات وانّه من حيّز الهواء .

فى القوّة المولّدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ النبات انّما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسّية ، وعقلاً وهو الذى سمّوه الاولين دامطراً .

فى الغضب، وهل قوة الغضب منبثّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى‌الشجر ، لم عدمت قوّةالغضب ولم يعدم قوّةالنبات ؟

فى‌النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .

فى‌الغضب وانّه ليس فى‌القلب .

فى‌النفس البهيميّة ، ولم صارت اذا كانت تمام‌البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقةالنفس الناطقةالبدن ؟

فى‌النفس البهيميّة ، وهل يفارق‌البدن بمفارقةالنفس الناطقة ؟

فى ضوءالشمس وكيف يغيب مع غيبوبةالشمس ؟

فى‌النفس السفليّة ، وهل يذهب الى‌النفس‌العالية ام تفسد ؟

فى‌الألوان والاشكال الجرميّة كيف يحدث وكيف يفسد، وهل تنفسد فى الهواء ام لا ؟

فى‌النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى‌النفس البهيميّة والطبيعيّة ام لا ؟

فى‌الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسابيس .

فى‌الأشياءالكاينة بالرقى والعزائم والسحر .

فى‌الأشياء الكاينة مالردمه (الف) من‌السحر .

فى‌الفواعل والمنفعلات‌الطبيعيّة والصناعيّة و الكاينة فى‌العالم .

فى‌العالم، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها، وان اجزاءالعالم يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من‌بعض بالقوى‌الطبيعيّة التى فيه .

فى‌حركةالكلّ ، فانّهايفعل من‌الكلّ والأجزاء فى‌الأجزاء ، واما(ب) الاشياء التى يكون من فعل بعضها فى بعض .

فى‌الصناعات واعمالها ، وما الشىء الذى يطلب فى‌الصناعات ؟

فى حركةالكلّ وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .

فى‌الشمس والقمر وما الذى يفعلان .

فى‌الاشياء الارضيّة ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل‌الحرّ والبرد .

فى‌الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احدالأمورالواقعة منها على‌الأشياء الجزويّة الى ارادة منها .

(الف) – الرديّة – خ ط . (ب) – وما – خ ط .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة ، فكيف يكون مايكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حىّ محيط بجميع الحيوان .

فى الأجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الأجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل .

فى الأجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بألم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الأجزاء ، وكيف يألم بعضها يألم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يألم الفاعل من المنفعل ماكان شبيهاً به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشىء اللّذيذ الحق .

فى الحىّ ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الأجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يضادّ بعضها بعضاً ، والكلّ متّفق لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفعل منها ، فهو اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الأشكال لها قوى هى المشكّلة من تلك الاشكال .

(الف) — لا يأتى الينا — خ ط .

[فى بيان ان النفس غير منطبعة فى الاجسام والمواد وانّها قائمة
بذاتها ومتقوّمة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بأن (الف) وصحّ ، ان النفس ليست بجرم، وانّها لا يموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هى باقية دائماً .

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلى[١١] وانحدرت الى هذا العالم الحسى الجسمانى، فصارت فى هذا البدن الفايظ (ب) السائل الواقع تحت الكون والفساد .

فنقول : ان كل جوهر عقلى[١٢] فقط ذوحياة عقليّة، لا يقبل شيئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى[١٣] ثابت فيه دائماً لايزول عنه، ولايسلك الى موضع آخر، لأنّه لا مكان له يتحرّك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق الى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلى، له شوق ما[١٤]، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل[١٥] شوقاً ما، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الأول ، لانّه يشتاق الى الفعل[١٦] كثيراً ، والى زين الاشياء التى رآها فى العقل، كالمرأة[١٧] قد

(الف) – اما بعد – اذ قد بان ... – خ .

(ب) – السافل – خ .

(ج) – يعنى لا يمكن فى حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التى فوقها فلانّها مرتبة ناريّة وهو غير ممكن فى حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة فى التمام . واما التى دونها فلأن الشىء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته ، او الأشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ماهو خير له بالاضافة .

استحملت وجاءها(الف) المخاض توضع ما فى بطنها ، كذلك العقل اذا تصوّر بصورة الشوق، يشتاق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق[١٨] سفلاً تصوّرت النفس منه .

فالنفس اذن[١٩] هو عقل تصوّر بصورة الشوق ، غير ان النفس[٢٠] ربّما اشتاقت شوقاً كلّياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلّية ، صوّرت الصور الكليّة فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الأشياء الجزئيّة التى هى صور لصورها الكلّى ، زينّتها وزادتها نقاوة وحسناً ، واصلحت ما عرض فيها من خطاء ، ودبّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها[٢١] القريبة التى هى الأجرام السماويّة ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيّة ، لم تكن محصورة فيها. اعنى انّها لا تكون فى الجسم كأنّها محصورة فيه، بل يكون فيه[٢٢] وخارجة منه وربّما كانت النفس فى جسم، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها أمّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها ، تحرّكت[٢٣] فى العالم الأول اولاً ، ثمّ الى العالم الثانى ، ثمّ الى العالم الثالث، غير انّها وان تحرّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها[٢٤] ، وبه فعلت ما فعلت؛ غير ان النفس ان كانت فعلتها فعلتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه العال الشريف، وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بأن صيّر الأشياء منها دائماً ، ومنها داثراً ، الا ان ذلك انّما كان بتوسط النفس، وانّما يفعل النفس افاعيلها به، لان العقل[٢٥] انّيته دائمة، ففعله دائم.

واما نفس سائر الحيوان[٢٦] ، فما سلك منها سلوكاً خطاءاً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير انّها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وان القى[٢٧] فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانّما هو من تلك الطبيعة الحيّة (ب).

(الف) – المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها – خ .

(ب) – الحسّية – خ ط .

وينبغى للشىءالكائن من الطبيعةالحيَّة(الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون علة حياةالشىء الذى صار اليه. وكذلك(ب) النفس النبات[٢٨] كلها حيَّة، فان الأنفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحدمنها حياة يليق به ويلايمه، وكلها جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزية .

واماَّ نفس الانسان[٢٩] فانَّها ذات اجزاء ثلاثة : نباتيَّة ، وحيوانيَّة، ونطقية، وهى مفارقة للبدن[٣٠] عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس[٣١] النقية الطاهرة التى لم تتدنَّس ولا تتسخَّ (ج) باوساخ البدن ، اذ افارقت عالم الحس ، فانَّها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث ، واما التى قد اتَّصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كأنَّها بدنيَّة لِشِدَّة انغماسها فى لذات البدن وشهواته، فانها اذا[٣٢] فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد حتَّى يلقى (ه) عنها كلّ وسخ ودنس علَّق بها من البدن ، ثمَّ حينئذ يرجع الى عالمها[٣٣] الذى خرجت منه من غير ان يهللك[٣٤] ويبيد ، كما ظنّ اناس (و) لأنَّها متعلقة (ز) ببدئها وان بعدت منه وناءت ولم يمكن[٣٥] ان

(الف) — الحسية — خ ط .   (ب) — انفس — خ ط .

(ج) — ولا توسخ — خ ل .   (د) — وصارت — خ ل .

(ه) — ينقى — خ ل .

(و) — وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة ، وطائفة من الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداء بهم فى الفلسفة ، ولا اعتماد عليهم فى العقليات ، ولا تصلّب بهم من الشريعة ، ذهبوا الى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد ، زعماً منهم : انّ الانسان اذا مات فات، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن فى ابطال هذا الظن: نقول لمن يتخيّل ، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادَ ، وتلاشى، كما باد، ساير الحيوان ، انّه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفرّقت، يعود كل واحد منها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك باد المركّب وتلاشى، لكن لمّا وجدنا فى الانسان قوّة من الطبايع وهى القوة الناطقة التى لها التميز والتقدير فى الأشياء والفكرة

↤

يهلك انِّية من الإنيات، لانها انيات حق لاتدثر ولاتهلك، كما قد قلنا مراراً.

فامّا ماكان ينبغى ان نذكره الذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقه .

واما الأشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدياً قولنا من الشىء الذى قد اتّفق عليه الاولون والآخرون ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها، حلّ عليها غضب من الله[٣٦] ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيّئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم ، واتفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لاتموت، لماكانت هذه عادتهم، ولما صارت كأنها سنّة طبيعية لازمة مضطرّة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مغيثة لمن استغاث لها . والدليل

→

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّ لها ايضاً جوهراً يعود اليه كعوده ساير القوى الى جواهرها .

(ز) – اى ترتبط فى الوجود بالجود الالهى ومافيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادى الآخر التى قدتبطل، واخصر البراهين على هذا المدعى ان النفس غير منطبعة فى الجسم ولا متعلقة بالبدن فى الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحيّة ان يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرآة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحيّة كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذى ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) – لأنّ فى سؤال المغفرة والرحمة ينبغى ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون بائدا فانياً .

على ذلك الهيا (الف) كـل التى بنيت لها وسمّيت باساميها، فاذا اتاها (ب) المضطّر، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً، فهذه (ج) وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الـى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى.

كلام شبه (د) رمز[٣٧]

في النفس الكلّيّة

انّى[٣٨] ربّما خلـوت بنفسى (ه)، وخلعت بـدنى جانباً، وصرت كأنّى جوهر مجـّرد بـلا بدنى (و) فاكون داخلاً فـى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من ساير الأشياء – سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم – جميعاً، فارى فى ذاتى من الحـُسن والبهاء والضياء، ما ابقى له متعجباً.

فاعلم انّى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعّالة، فلما ايقنت بذلك ترقّينا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى، فصرت

(الف) – الهيكل في الأصل البناء العظيم والمُشَيَّد. شرح حكمة الاشراق.

(ب) – استغاثها – خ.

(ج) – اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة، رأت فى النوم عجائب وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان.

(د) – يشبه رمزاً – خ ط.

(ه) – اى: اعرضت عن غير نفسى، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة.

(و) – بلا بدن – خ ط. بلا جسم – خ ط.

(ز) – رقيت بدنى، ترقيت بذاتى ... – خ ط. بذهنى – خ ل ط.

كأنّى موضوع فيها[٣٩] متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كلّه (الف) فارى كأنّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النّور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع ، فاذا استغرقنى ذلك النّور والبهاء ، ولم اقو على احتماله، هبطت[٤٠] الى عالم الفكرة ، فاذاً صرت فى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة[٤١] عنّى ذلك النور والبهاء ، فابقى متعجّباً ، انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعدان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها ، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى ، ثمّ الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نور وبهاء .

ومن العجب ، انّى كيف رأيت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه ، غير انّى لما اطلت الفكرة واجلت الرأى ، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فانّه امر بالطلب والبحث

(الف) – يدلّ على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلّية وعروجها، الى ان تصير مشاهدة للمبدأ الأول ، ويتأتى لـه قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً ، كالأمر فى شأن العقل .

وممّا يدلّ على هذا اقوى دلالة ، قوله «صلى الله عليه وآله وسلّم» : ماخلقتم للفناء ، بل خلقتم للبقاء ، وانّما تنقلون من دار الى دار. وقوله : «الارض لا تأكل محلّ الايمان» .

(ب) – تخليف – خ ط .

(ج) –فى مصباح الشريعة، قال على «عليه الصلاة والسلام» : اطلبوا العلم ولو بالصلاة، – ولو بالصين – خ – وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الربّ عزّ وجلّ قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلّم» : من عرف نفسه فقد عرف ربّه .

وقيل : كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيّدة فى قديم الزمان . ما نزل كتاب من السّماء الا وفيه : يا انسان اعـرف نفسك تعرف ربّك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من : انّ الأوائل كانوا مكلّفين بالخوض فـى معرفة النفس لوحى

←

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى.

وقال انّ من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلـى ، جوزى[٤٢] بأحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغى لاحدان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الرا ـة التى لا تعب بعدها ولا نصب .

وانّـما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما كما ادراك (الف) .

فامّـا انباذ قلس، فقال : ان الأنفس انّـما كانت فى المكان العالى الشريف، فلمّـا اخطأت[٤٣] سقطت الى هذا العالم، وانّـما صار هو ايضاً الى هذا العالم فراراً[٤٤] من سخط الله تعالى، لأنّـه (ب) لمّـا انحدر «هذا العالم» صار غياثاً[٤٥] للانفس التى قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون ، نادى الناس بأعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عـالمهم الأول الشريف، وامـرهم ان يستغفروا الله عز وجـل ، لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً .

وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فـى دعائه الناس الى مادعى ، غير انّـه انّـما كلّـم الناس بالأمثال والاوابد ، فـامر ترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول .

←

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهيّة ، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربّك .

(الف) – يظهر من هذه الكلمات انّ للارواح والنفوس كينونيّة سابقة على عالم الارواح وعليها شواهد فى الرواية منها ماروى محمدبن على بن بابويه فى كتاب التوحيد : «انّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بـروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» وقال عيسى بن مريم للحوارييّن : «اقول لكم الحق، انّه لا يصعد الى السماء الا مـا نزل منها» اى لمّا كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى .

(ب) – لأنّه لما انحدر الى هذا ... – خ ل .

(ج) – عقولنا – خ ل .

واما افلاطن الشريف الالهى، فانّه قد وصف النفس، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة، وكيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم، وانّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فانّه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كأنّا نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف، غير انه ينبغى لنا ان نعلم اولاً، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فانّه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لأنّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة، لكان السامع اذا سمع وصفه، علم راى الفيلسوف، وانّما اختلف وصفه فى النفس، لانّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدرى (د) باتصال النفس بالجسد، لأن النفس انّما هى فى البدن[٤٧] كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق (هـ) بها.

ثمّ قال[٤٨]: ان البدن للنفس انّما هو كالمغار (و) وقد وافقه على ذلك انباذقلس، غير انّه سمّى الصدى (ز) وانما عنى انباذقلس بالصّدى هذا العالم بأسره.

ثمّ قال[٤٩] افلاطن: ان الاطلاق (ح) من وثاقها، انّما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى.

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن: ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) – وذكر فى مواضع كثيرة.

(ب) – الى عالمها الحق الأول ... – خ.

(ج) – ضربابها – خ ل.

(د) – ازدريته اى حقّرته.

(هـ) – لا ينطبق – خ. قال محمدبن علىبن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب الاعتقادات: انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة.

(و) – سياهچاه.

(ز) – الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث.

(ح) – اطلاق النفس – خ ط.

انـّما هو[٥٠] سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الىعالمها (ب – ج) .

وقال فى بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الـى هذا العالم ، لتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبط[٥١] لعلـّة اخـرى ، غير انـّه[٥٢] اختصر قوله : بان ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام . وانـّما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس، ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انـّه جوهر شريف سعيد ، وان النفس انـّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيـّر، فان البارى لمـّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس[٥٣] وصيـّرها فيه، ليكون العالم حيـّاً ذا عقل، لأنه لم يكن من الواجب اذا كـان هذا العالم عظيماً متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس، فلهذه العلـّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه، ثمّ ارسل انفسنا[٥٤] ، فاسكنت فى ابداننا ، ليكون هذا العالم تـامـّاً كاملاً ، ولئلا يكون دون[٥٥] العالم العقلى فى التمام والكمال، لأنـّه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وقد نقدر ان نستفيد[٥٦] من هذا الفيلسوف اموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحـن فيها، وعن النفس الكلـّية حتى تعرف مـاهى، ولأيـّة علـّة انحدرت الى هذا ، اعنى البدن (د) واتـّصلت بـه ، وان نعلم ما طبيعة هذا العالم ، واىّ شىء هـو، وفى اىّ موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) –اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطاير، وعلمها بالريش ، اذ به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانـّه الموجب لهبوطها .

(ب) – العقلى – خ ل .

(ج) – لايبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عمـّا فيها ممـّا بالقـّوة ، والارتياش عن خروجها من القـّوة الى الفعل الذى هو الحكمة فى هبوطها الى هذا العالم وتعلقها بالبدن، وكانّ آدم عليه السلام لانـّه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهاديـّة ، ولاجل هذا الخطاء وقع فيما وقع فيه .

(د) – الى هذا العالم، اعنى البدن – الى هذا، اعنى البدن – خ ل .

اليه، واتّصلت بهطوعاً اوكرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل الباری، تعالی، خلق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فانّه قد اختلف الاولون فی ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رأی هذا المرء الفاضل الشريف فی هذه الأشياء التی ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمّا رأی جل الفلاسفة قد اخطأوا فی وصفهم الانيّات ، وذلك انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفية ، طلبوها فی هذا العالم الحسی ، وذلك انّهم رفضوا الأشياء العقليّة واقبلوا على الحسّ وحده، فارادوا ان ينالوا الحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذی يؤديهم الی الحق والرشد، واستولی عليهم الحس، رثی لهم (الف) من ذلك، وتفضّل عليهم، وارشدهم الی الطريق الذی يؤديهم الی حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحسّ وبين طبيعة الانيّات الخفيّة وبين الاشياء المحسوسة ، وصيّر الإنيّات الخفيّة دائمة لا تزول عن حالها، وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد . فلمّا فرغ من هذا التميز ، بدأ فقال : ان علّة الانيّات (ب) الخفيّة التی لا اجرام

(الف) – ای : رحمهم .

(ب) – قوله : «فقال انّ علّة الإنّيات ...» فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثّر فی الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التی لابدّ منها فی ان تصدر الكثرة عنه، تعالى، فلا دخل لها فی الايجاد بل فی الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوّة مدخليّة فی افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيّده ما روی الصدوق ، رحمه الله، فی التوحيد عن عبدالله عن ابی عبدالله عليه السلام، قال : قال فی الربوبيّة العظمی والالهيّة الكبری* : لا يكون الشیء من ←

---

* ای فی علم الربوبيّة والالهيّة .

لها والإنيات(الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهى الانية الاولى الحق(ب). فعنى بذلك البارى الخالق سبحانه. ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علّة الانيّات العقليّة الدائمة والانيات الحسية الداثرة ،هو الخير (ج) المحض ، والخير لا يليق بشىء(د) من الأشياء الا به ،وكل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير، فليس ذلك من طباعها، لا من طباع الانيّات العقلية، ولا من طباع الانيّات الحسية الداثرة ، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية، وكل طبيعة عقليّة وحسيّة منها ـ قادمة ـ بادمة ـ هكذا ـ فان الخير انما

←

شىء الا ذاته فيه ، ولا ينقل الشىء من جوهريّة الى جوهريّة اخرى، ولا ينقل الشىء من الوجود الى العدم ؟

(الف) ـ الأشياء ـ خ ل .

(ب) ـ اى بالانّية الاولى الحق .

(ج) ـ اذ الخير ما ينشأ به كل شىء ، وما ينشأ به كل شىء بالحقيقة هو الوجود، فالخير بالحقيقة هو الوجود ، فالوجود الذى لا يقارنه عدم؛ لا عدم ذات ولا عدم كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل اعنى البارى الاول جلّ ذكره، يكون خيراً محضاً، والخير لا يليق بشىء من الأشياء الا به، لأنّ كلّ شىء سواه بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته محتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من العدم، ولأنّ ما عداه من الانّيات فيه شوب شرّية وعدم بقدر نقصان درجته عن درجة بارئه الذى هو التمام وفوق التمام ، فاطلاق الخير لا يليق بدونه . يقال خير ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها ، والبارى الاول هو المبدأ لكلّ وجود والكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خيرٌ ايضاً .

(د) ـ لانّه لمّا بيّن ان البارى الاول علّة لوجود جميع الأشياء العقليّة والحسية ـ فقد علم ان الوجود فى جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات ـ وقد اطبقت الحكما انّ كل ما يوجد فى شىء بالعرض، فهو فى شىء آخر بالذات، وذلك ان العارض فى الشىء اثر والأثر لابدّ له من مؤثّر، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لايقبل اثراً من غيره ، بل هو مؤثر فقط ، فالوجود اذن ذاتى له ، لأنّه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على جميع الأشياء التى دونه، فاذاً كان الوجود فيه ذاتياً، فلا يليق الوجود

←

ينبث (الف) من البارى فى العالمين، لأنّه مبدع الاشياء ومنه تنبثّ الحياة والانفس (ب) الى هذا العالم، وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة والانفس التى صارت من العلو فى هذا العالم، وهى التى تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق فيفسد .

ثمّ قال : ان هذا العالم مركّب[٥٧] من هيولى وصورة، وانّما صوّر الهيولى طبيعة هى افضل واشرف من الهيولى، وهى النفس العقليّة . وانّما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقويّاً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنّيّة الأولى التى هى علّة ساير الانّيّات العقلية والنفسانية والهيولانية وساير الاشياء الطبيعيّة، وانّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انّما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : «ان الانّيّة الاولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة اولاً، ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعيّة وهو البارى الذى هو خير محض» وما احسن وما اصوب[٥٨] ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال : انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الأشياء كلّها . غير انّه لا ينبغى لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهّم عليه[٥٩] انه قال : ان البارى انّما خلق الخلق فى زمان. فانّه وان توهم ذلك عليه فى الفاظه وكلامه، فانّه انما لفظ

→

والخير بشىء من الأشياء الا به .

(الف) – ينبعث – خ ل .

(ب) – فى هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات، وانّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا وله نفس وحياة ، والدليل على ذلك على ماذكره بعض المحققين بعد تبيين مقدماته: انّ تصوّر الهيولى بالصور لابدّ ان يكون امراً عقلياً ، والعقل لا يفعل صورة فى الهيولى الا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحركة بصورها وطبايعها ، والمتحرك لابدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفسانى .

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب فى الميمر السابع .

بذلك ارادة ان يتبع عادة الأولين ، فانه انّما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان فى بدو الخلق، لأنّهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطرّوا الى ان يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون وفى وصف الخليقة التى لم يكن (الف) فى زمان البتّة . وانّما اضطر الأولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفاليّة ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينبىء عن العلّة ويعرّفها ، اضطرّ الى ذكر الزمان ، لأنه لابدّ (ب) العلة من ان يكون قبل معلولها، فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هى الزمان ، وان كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان، فليس ذلك كذلك، اعنى انّه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علّة هى قبل معلولها فى زمان . فان اردت، ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وان كانت العلّة زمانيّة، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلّة يدلّ لان على طبيعة المفعول والمعلول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) – قال الامام فى المباحث المشرقيّة : «قد عرفت ان الشىء انّما يكون فى الزمان اذا كان له تقدم وتأخّر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولاً وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، واماّ الموجود الذى لا يكون حركة ولا فى الحركة – ذى حركة –خ– فهو لايكون فى الزمان، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية هى هى الّدهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتك المعيّة هى السّرمديّة . انتهى .

چون انبياء بزبان قوم درمقام تقرير حقايق مأموروند ، درمقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكهٔ مجرّده، با الفاظ دالّهٔ بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده‌اند ، ولى عقل حكم كندكه افاعيل حق ووسائط فيض، اززمان انسلاخ دارد، ودر لسان ولايت نيز دلائلى برآن موجود است كه يعرفها العارف باساليب كلامهم وحقيقة مرامهم، وليس عند ربّك صباح ولا مساء .

(ب) – قيل ولعلّ لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان فى كلام الشارع.

(ج) – المعلول – خ .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الثانى (الف) من كتاب اثولوجيا

[المسألة الأولى فى ان‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌العقلى لأىّ الأشياء تذكر]

ان‌سأل سائل [٦٠] فقال: ان‌النفس اذا رجعت الى‌العالم العقلى ، فصارت مع تلك‌الجواهر العقليّة ، فما الذى تقول، وما الذى تتذكر (الف) ؟

قلنا : ان‌النفس (ب) اذا صارت فى‌ذلك‌المكان‌العقلى، انّما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك‌العالم الشريف ، الا انّه لا يكون هناك شىء يضطرّها الى ان تفعل وتقول، انّها انّما ترى‌الأشياء التى هناك عياناً ، فلا تحتاج الى ان‌تقول ولا الى ان‌تفعل، لأن فعلها لايليق بذلك‌العالم، بل‌انما يليق‌بهذا العالم.

فان قال قائل : افتذكر ماكانت فيه من هذا العالم‌السفلى ؟

قلنا : انّها لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكّر فيه هيهنا ، ولا تتفوه بشىء ممّا نطقت به هيهنا، ولا بما تفلسفت (ج) . والدليل على انّ ذلك كذلك ،

(الف) – اعلم ان‌الحكماء اختلفوا فى ان ادراك‌النفس الانسانيّة حقايق‌الاشياء عندتجرّدها واتّصالها بالمبادى التى‌فيها هيئةالوجود كلّها، اهو على سبيل‌الرشح؟ او على‌نهج‌العكس ؟ اى من‌جهة افاضة صورالاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها فى ذات مباديها ؟ ولكلّ من مذهبين وجوه دلائل ، وتحقيق‌الحق يطلب مما حققه صدر ارباب‌الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعةالحكمة .

(ب) – اى : اذا تجرّدت عن‌البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها .

(ج) – بل تستهين بهذه‌الاشياء وتأنّف منها، وذلك : ان‌النفس اذا حصلت منفردة بذاتهاخالصة من‌كدرالطبيعة وذويها، صار لها وجود آخر اشرف من‌الوجود ←

كونها فى هذا العالم فانّها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شىء مما هو فيه ولاتذكر مما رأت مما سلف، لكنّها تلقى بصرها الى العالم الأعلى دائماً واليه تنظر واياه تطلب وتذكر، وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها، فانما تضيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعامه من ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج الى ان تذكره اخيراً، بل هو فى عقلها مرود[٦١] مسلم (الف) لاتحتاج[٦٢] الى ان تذكر، لأنه بين يديها دائم لاينقلب، وانما ينقلب منها كل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الى ان تذكره، لأنّها لا تحرص (ب)

→

الانسانى، ومرتبة أعلى من مرتبة البشريّة، ومثل النفس فى ذلك مثل الفرخ الذى تكون اولاً فى البيضة فاذا استكمل بصورته، القى عنه قشوره، وتصوّر بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى . يؤيّد ذلك ماروواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسناده عن مفضّل بن عمر، عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا اخرجت الجوهر منه، طرح الصندوق، ولم يعبأ به» قال : «ان الارواح لا تمازج البدن ، ولا تداخله ، انما هى كالكل للبدن محيطة» .

(الف) – فى بعض النسخ : بل هو فى عقلها مزوّد ... من الزاد والذخيرة – مدخر – وفى بعض النسخ : – مروّز – بمعنى المجرّب ... .

(ب) – من الأحوال التى كانت لها فى الطفوليّة والرضاع والتى كانت بعدها وبعدها تعدّ سعادة وتكره مفارقته من شهوة الطعام والوقاع وشهوة الرياسة والجاه وهى آخر شهوات الدنيا ، بل تستحقرها ولا يتذكّرها انفة منها وترفّعاً عنها، واذا كانت هذه حالها وهى بعد متّصلة بالبدن فكيف الحال بالتجرّد المحض مع الاتصال بالحق . اقول : والدليل عليه، ان كل مجرّد لا سيّما الصور العقلية المحضة غير زمانيّة ، چه اين صور را نفس قبل از نزول باين عالم ادراك نمايد چه بعد از ورود در اين عالم واتصال بعالم تجرّد، اعم ازاينكه نفس روحانية الحدوث باشد يا جسمانية الحدوث . گفته نشود كه كمالات حاصل درنفس بعد ازنيل بمقام تجرد ازبراى نفس حاصل ميشود بعد مالم تكن . جواب آنكه نفس بعد از ارتحال ازاين عالم بعالم

←

على ضبطه ولا تريدان تـراه دائماً . وانّما لا تحرص على ضبطه لانّه علم مستحيل واقع عـلى جوهرٍ مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وامساكه، وليس فى العالم الأعلى جوهر مستحيل ولاعلم مستحيل واذا كان الاشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة علـى حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرّده عن الزمان غير زمانى]

ونقول : انّ كل عالم كاين[٦٣] فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لانّ الاشياء التى فـى ذلك العالم كـوّنت بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمـان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكّر فيها هيهنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لانّها كـالشيء الحاضر عندها، فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لاتغيب عنها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى .

[المسألة الثالثة، فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الأعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيء بعد شيء ، ولاتقبل التجزّى فلذلك لاتحتاج الى الذكر]

والحجّة فى ذلك: الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعداً فاذا لم يكن الاشياء المعلومة فى العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانّها تريها عياناً .

←

معقولات وارد ميشود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلى خود .

ولا يخفى ان هذه المسألة من العويصات والذبّ عن الشبهة التى ذكرنا يحتاج الى تضلّع تام فى الحكمة المتعالية .

فان قال[٦٤] قائل: اما تجيز لكم هذه‌الصفة فى‌العقل وذلك ان‌الأشياء كلّها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج – ان تذكر – خ – الى تذكر شيئاً فيها لأنّها عنه (الف) وفيه لاتجيز ذلك فى‌النفس، لأن‌الأشياء كلّها ليست[٦٥] فى‌النفس بالفعل (ب) معاً بل‌الشىء بعدالشىء فاذا كانت‌النفس بهذه‌الصفة ، فهى محتاجة الى‌الذكر كانت فى هذا العالم ام فى‌العالم‌الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌الأعلى من ان تعلم‌الشىء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان‌المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شىء البتة ، لأنّها مبسوطة – ذات علم مبسوطة، تعلم‌الشىء الواحد مبسوطاً كان او مركّباً دفعة واحدة ، مثل‌البصر فانّه يرى‌الوجه كلّه دفعة واحدة ، والوجه مركّب من‌اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركّباً كثيرالاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانّما تعلم‌الشىء‌المركب (ج) دفعة واحدة معاً لأنّها[٦٦] تعلمه بلا زمان ، وانّما تعلم‌الشىء بلازمان، لانها فوق‌زمان، وانما صارت فوق‌الزمان،

(الف) – عنده ولا تجيز ذلك ... – خ ل .

(ب) – واعلم ان‌النفس باعتبارنفسيّته لها وجود تدريجى وكمالات كذالك وباعتبار جهة تجرّدها التام فهى من‌العقول اللاحقّة التى ترى‌الاشياء فى‌العقل وفى ذاتها معاً لاتحادها مع‌الصور‌العقلية التى تكون‌منشأ اتحادها مع‌العقل‌الفعّال اورب نوعها .

(ج) – والمراد من‌المركب، مركب بحسب‌تحليل عقلى‌است نه مركب ازاجزاء خارجيّه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت‌الحق: مدرك درعقل نحوهٔ وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك بعلم حضورى وجود مجردست وملاك كلّيت سعهٔ واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمادون وانطباق سريانى به ماديات ومجرّدات جزئيه ازناحيهٔ خطوط شعاعيهٔ معنوى بين عقل ومادون آن لأن بسيط‌الحقيقة كل‌الاشياء هذا بناء على ما حصّله صدرالحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفة‌القدماء .

لانّها علّةالزمان .

فان قال قائل : وما عنيتم انتقولوا : اذا اخذتالنفس فى قسمةالاشياء وشرحها، افليست انّما تقسمالشىء بعدالشىء ، وتعلم ان له اولاً وآخراً، فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: انالنفس اذا ارادت انتقسمالشىء اوتشرحه[٦٧]، فانما تفعل ذلك فىالعقل لا فىالوهم ، فاذا كانتالقسمة فىالعقل لميكن هناك متفرّقة، بل يكونهناك اشدّ منها توحّداً اذاكانت فىالوهم اوالحواس، فانالعقل تقسم الشىء بغير زمان، ولميكنالشىء المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول كلّه، لأنّ اوله‌يدرك آخره لانّه ليس بين اولالقسمة وآخرها زمان يتوسط الاول والآخر منها (الف) .

فانقال قائل: افليس قد علمتالنفس اذا قسمتالشىء[٦٨] ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا : بلى، غير انّها لا تعلمه بنوع زمان، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتيب. والدليل على ذلك، البصر اذا رأى شجرةً ، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح ، لا بنوع زمان، لانالبصر انّما رأى اصلالشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة، فالبصر يعرف اولالشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ماقلنا،

(الف) – جسم ازآنجا كه مركبست وصورت آنللمادة است وخود صريح ذات ندارد، داراى ابعادست وملاك تفرق وجدائى جزء از جزء وكل از اجزاء مانع از آنستكه بالذات مُدرك گردد ويا مدرك شود،ولى عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع ميشود .

(ب) – ولكل مجرد جهة ظهور وبطونكه منشأ اتصاف آن باوليّت وآخريّت وتقدم وتأخّر واجمال وتفصيل وفرق وجمع ميشود وبحسب ذات حكمى دارد و اعتبار سريان وظهور حكمى ديگر ، وداراى وجودى لنفسه ووجودى لدىالمدرك است وله كينونة سابقة ووجود لاحق عليها .

فان(الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشىء وآخره بالترتيب لا بالزمـــان، والشىء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمـــان تعرف ذلك كلّـه دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشىء الواحد المبسوطة والمركّب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف[٧٠] صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس[٧١] واحدة مبسوطة، وانّما تتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواهـــا واحدة مبسوطة فعلها فانّـه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة، لكنّـها انّما تفعلها كلها معاً ، وانّـما يتكثّـر افاعيلها ويتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها، فانّـها لما كانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معاً، لكنّـها قبلها قبولاً متحركاً، فكثرة الأفاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شىء الى شىء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشىء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشىء الذى[٧٢] يريد علمه، فيكون كأنّـه هيولى له، وذلك انّـه يتصـوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل، كـــان حينئذ ــ هو هو ــ بالقـوّة لا بالفعل، وانّـما يكون العقل هو ما هو بالفعل ، اذا لم يلق بصره على الشىء الذى يريد علمه، فانّـه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل.

فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة انّـه فارغ خال من كل شىء ، وهذا محال، لأنّ من شأن العقل ان

(الف)احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدۀ حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هر احساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشىء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فان كـان يعقل دائماً فانـّه لا محالة[٧٣] يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع فى الإتـّحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلّها كما قلنا مراراً ، فاذاً عقل ذاته ـ فقد عقل الاشياء كلّها ، فان كان هـذا هكذا، قلنا: ان العقل اذا رأى ذاته، فقد رأى الأشياء كلّها، فيكون هو ماهو بالفعل، لانّه انّما يلقى بصره على ذاتـه لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التى دونه، فاذا القى بصره[٧٤] على الاشياء كان محاطاً به، وكان هو ماهو بالقـّوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتمـّة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مـّرة على ذاته مـّرة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله، فلا محالة اذن انـّه مستحيل، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشىءٍ من انواع الإستحالة ايضاً .

فلنا: هو وان كان[٧٦] يلقى بصره على ذاته مـّرة ، وعلى الأشياء مـّرة، فانـّه انـّما يفعل ذلك فى اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كـان العقل فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شىء من الأشياء التى دونه الا على ذاته فقط، واذا كان فى غير عالمه، اى : فى العالم الحسى، فانـّه يلقى بصره مـّرة على الاشياء ومـّرة على ذاته فقط، وانـّما صار ذلك لحال البدن الذى صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مَشـّوباً بالبدن جـداً القى بصره على الأشياء، واذا تـلخـّص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التى قلنا .

اما النفس، فـانـّها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلـك انـّها يلقى بصرهـا على الاشياء لحركتها المائلة[٧٦] ، وانما صارت النفس كـذلك ، لأنـّها موضوعة فى افق العالم العقلى، وانما صارت لها حركة مائلة، لانـّها اذا ارادت

(الف) — دائماً ابداً — خ ل .   (ب) — تخلـّص — خ ل .

علم شيء ، القت بصرها اليه، ثم رجعت الى ذاتها، وانما[٧٧] صار ذات حركة، لأنها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك، وهو العقل ، فلما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدٌّ من ان تكون النفس متحركة ، والا[٧٨] لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكون ساير الأشياء. وذلك[٧٩] ان الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن، كان المحمول متحركاً، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً، وهذا محال[٨٠]، غير انه ينبغى ان يعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل، واذا كانت فى العالم السفلى، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل: ان العقل [٨١] يتحرك ايضاً ، غير انه يتحرك منه واليه ، فان كان يتحرك، فلا محالة انه يستحيل .

قلنا : انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد عام علته ، وهى العلة الاولى ، فانه حينئذ يتحرك، غير انه وان تحرك ، فانما يتحرك حركة مستوية .

فان[٨٢] لجّ احد فقال: ان العقل يتحرك ايضاً عند نيله الأشياء ، وذلك انه يلقى بصره على الاشياء ، والالقاء حركة – ما – .

قلنا : ان العقل وان تحرك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرك منه الى الأشياء ، فباى الحركتين تحرك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التى فى غاية الإستواء يكاد يكون شبيه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل، وهو

(الف) –وانه لايمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التى تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدل قوتها الى الفعلية الا من جهة حصول التغير فى ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون فى مرتبة العقل الهيولانى مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولية لا الثانوية، لأن العرض لا يصير ملاك تحصل الجوهر ولا يكون بصراً معنوياً له .

ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضاً ، وانّما صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرّك ، لان فيه جميع الاشياء ، والاشياء وهو شيء واحد، كما قلنا مراراً.

[المسألة الرابعة فى النفس وانّها اذا كانت فى العالم العقلى الأعلى ، توحّدت بالعقل]

واما النفس، فانّها اذا كانت فى العالم العقلى، لم يستحيل ايضاً ، لانّها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شيء من الأشياء الجسمانيّة ، فتعلم الاشياء التى دونها علماً حقّاً . وذلك ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، فانها يتوحّد(الف) بالعقل[٨٣]، وليس بينها وبين العقل شيء متوسّط" البتّة. وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت فى ذلك العالم

(الف) – تتحدّ –خ ل .

(ب) – حركت – خ ل . يريد بيان احكام النفس بما هى عقل ومتحد معه فى القوسين الصعودى والنزولى چون نفس قبل از تنزّل درعالم ماده وطبيعت عين عقل است وتمايز نفوس باعتبار وجود درعقل بجهات فاعليه است ومنشأ تكثّر جهات فاعلى است، ونفس باعتبار اتّحاد با عقل محكوم باحكام عقل است ودر صعود وجود واتحاد با عقل وصورت تمامى وغايت اصلى خود ازباب آنكه ازناحيهٔ حركات جبلّى وجوهرى متحد با عقل شده است وازماده بكلّى رفع يد نموده تمام احكام و آثار عقل برآن مترتّب است ولى مادامى كه با ماده باعتبار وجود نازل سروكار دارد متحرك است بجانب اصل خود لذا بعد از طى درجات برزخ واتصال بعقل چه بسا ازجميع مراتب عقول عبور نموده ودر مقامى مقدّم برعقول قرار گرفته و كلّيهٔ عقول طوليه وعرضيه تحت سيطرهٔ آن قرار گيرند واز ابعاض وجود نفس محسوب شوند .

بنا برمبناى مؤلّف عظيم، هيچ نفسى ازموطن عقول تجاوز نمى‌نمايد ونهايت وجود نفس عقل مدبّر وفاعل مابه‌الوجود واتحاد با آن ميباشد ودارای مقامى برتر از عقل نميشود. اگر دركلام متألّهان ازحكما فناء درتوحيد ذكر شود، مراد فناى ←

الاعلى، سالكت الى العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحّدت به من غيران تهلك ذاتها، بل يكون ابين واصفى وازكــى، لانّـها حينئذ هى والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع[٨٤] فــاذا كانت النفس على هذه الحالــة ، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه ، بل تكون غير مستحيلة فى عالمها . وذلك انّـها تعلم ذاتها ، وتعلم انّـها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل ، وانما صارت كذلك ، لانّـها تصير هى المعقول والعاقل، وانما صارت كذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها به حتى كانها وهوشىء واحد[٨٥] فاذا فارقت النفس العقل وابَت ان تتصل به وان تكون هى وهو واحداً واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها، وان تكون هى والعقل واثنين لا واحداً ، ثمّ اطّلعت الى هذا العالم،

[المسألة الخامسة فى الذكر ومن أين بدؤه وانّه يشوق الأشياء
الى المكان الذى هو فيه]

والقت بصرها علــى شىء من الأشياء دون العقل ، استفادت الذكر حينئذٍ ، وصارت ذات ذكر. فــان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحط الى هيهنا، وان ذكرت هذا العالم السفلى وانحطت من ذلــك العالم الشريف غير انـها اما ان تنحطّ الى الأجرام السّماويّة فبقى (الف) هناك (ب) ، واما ان تنحط الى

→

علمی است نه عینی .

در نــزد اولياء محمّديّين واهــل بيت طاهرين او – عليه وعليهم السلام – و موحّدان تابعان آنها که به تبع آنــان سالك طريق باطنند ، آخرين منزل فناء در احديّت است وبقاء بآن مقام ومرتبه ونيل بأعلى مقامات تفريد وتوحيد وفناء جهت امكانى بالكلية به نحوى كــه شامل خود فنا نيز شود، كه تــا سالك بمقام فناء عن الفنائين نرسد خود را بيند نه حق را، كه :

تا تو درفكرخودى، حق را بخود پوشيده‌ئى
با چنين كفرى، زكفر ما ، كجا دارى خبر

(الف) – فتبقى – خ ل .

(ب) – هــاهنا . بايد توجّه داشت كــه نفس داراى مراتب و درجــات از
←

العالم الارضى ، فـان انحطت الى الاجرام السّماوية ، فانّها لا تذكر الا تلك

→

وجودست ، قبل ازتحقق بوجود مادی ونفسی، دارای وجود وتحقق بل‌که کینونت درعقل رب‌النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولـی تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی ونفس بعد ازورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحـّول شود وبعد از تحقق درعقل دارای صعود ونزول‌است ونفوس کمّل بوجودعقلی ازوسایط مستغنی وخود باعتبار توجـّه بمادون منشأ فیض وممرّ ظهور وجـود از مبدأ حقـّند ودر هرعالمی دارای حکمی میباشند کما نذکره مفصّلاً انشاءالله .

یجب ان یعلم ان درك مطالب هذه‌المیمر لا سیـّما ماذکره فی کیفیـّة الاتـّحاد واتصاف‌النفس بالوهْم والتذکـّر وعدم اتصافها بهما فی‌النشأة العقلیة من‌الغوامض التی قل من یهتدی الیها سبیلاً .

باید دانست‌که نفسیـّت نفس واتصاف آن به‌توهـّم وذکر تعقـّل وتخیـّل درنشأت بعد ازدنیا باقی‌است وجمیع قوای‌باطنی نفس ازماده تجـّرد دارند، لذابقا اختصاص به‌جهت تعقـّل ندارد وعدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود وعروج .

ونیز باید توجـّه داشت که بین اتـّحاد نفس با صور عقلی وعقل فعـّال یا ربّ النوع که مستفاد ازظواهر کلام مؤلـّف وشیخ ودیگر قدما ومتأخـّران ازحکما و اتحاد بمشرب صدرالمتألـّهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود وچه درنزول دارای معنائی اشمخ وبطونی غامض است وبین‌المشربین فرقان عظیم واعلم ان للعقل‌الفعـّال وجوداً فی‌نفسه ووجوداً للنفس، والاتحاد انـّما یکون باعتبار وجودالعقل للنفس اذا ماتجاوزالنفس عن‌حدّ العقل وان‌الحکماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوی من‌العقل – چون قائلند که آخرین مرحله تکامـل نفس تحقق درمرتبۀ عقل‌است بوجود ضمنی وتبعی یـا وجودی در رتبۀ عقل علـی عکس‌النزول لأنـه لا تکرار فی‌التجلی . ولی صدرالحکما برهان اقامه نموده است برآنکه نفوس‌کمّل ازمقام عقل مدبـّرنفوس تجاوز نموده وپاره‌ئی

←

الاجرام السماويّة فقط وتتشبّه بها، وكذلك اذا انحطّت الى هـذا العالم الأرضى، تشبّهت به ولم تذكر غيره .

[المسألة السادسة فى الذكر والمعرفة والتوهّم]

وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تشبّهت به، اى بذلك الشىء الذى ذكرته، لأن التذكر[٨٦] اما ان يكون التعقل، واما ان يكون التوهم، والوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنّها تكون على حال الأشياء التى تراها، ارضيّة كانت ام سماويّة؟ الا انّه على نحو ماترى الاشياء الأرضى و (ب) السمائى، فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألة السابعة فى ان الأشياء كـلّها فى الوهم، غير انّها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانّما صار الوهم يتشبّه بالأشياء السماويّة والأرضيّة، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثـان لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً تاماً . وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبهاً تامّاً، لأنّه متوسط موضوع بين العقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظاً يقينيّاً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشىء ام دنيّاً[٨٧] فنريد الآن ان نرجع الى

→

ازآنها درمقام علت جميع عقول قرار مى گيرند، ناچار نفس درمقام مرور ازعقول با هرعقلى بتمام وجود متّحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) – والتوهّم – خ ل .

(ب) – او – ام – خ ل .

(ج) – للزوم الاتحاد بين المدرك والمدرك والتماثل بين المدرك بـالذات والمدرك بالعرض، ولأن الأشياء بحقايقها تحصل فى المدرك لا بأشباحها .

ماكنـا فيه :

[المسألة الثامنة فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت فى العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انّما يأتيها الخير الاول[٨٨] بتوسط العقل ، بل هو الذى يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لايحيط(الف) به شىء ولايحجبه شىء(ب)، ولا يمنعه مانع(ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا ارادالنفس ايّاهـا ولم يمنعه مانع من ذلك – جرمانيّاً كـان او روحانيّاً –، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشىء الأخير بتوسط مايليه[٨٩] فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطّلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه، فـانّها يكون من ذلك الشىء على قدر ذكرها ايّاه او توهّمها لـه ، فالنفس ، انّما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لأنّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة فى ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفى الذكر و ماهو وكيف هو وفى العقل ، وان المعرفة هناك ذو الجهل، والجهل فخر للعقل هناك]

فان[٩٠] قال قائل:ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فـلا محالة انّها تتوهمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالـة تذكّره ، وقـد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلى لا تتذكّر شيئاً من هذا البتة .

(الف) -اى لا يعرفه شىء معرفة تامّة ، ولا علم بشىء به، ولا خير عنده منه الا من جهة حاجته اليه، وفيض ذلك عليه .

(ب) – تمام وجه التعلّق .

(ج) –اى ان يفيض على ماشاء .

[المسألة العاشرة بيان كيفيّة علم العقل وانّه يحيط بما دونه ولا يعلم مافوقه بالاحاطة التامّة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى هيهنا، لأنّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى هيهنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علّته، وهى العلّة الاولى القصوى، ولا يعرفها معرفة تامة (د)، لانّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشىء فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انّه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معلولة لمعلولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل ماتحته من الاشياء كما قلنا قبل، لانّه لا يحتاج الى معرفتها لانّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامّة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) — اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى.

(ب) — اى هذا الضرب من الادراك الذى سمّى وهماً عقلياً.

(ج) — بهذا العالم بنفسه وشخصه.

(د) — لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّيتها، وانّما عرف انّيتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه ونحوها، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لايحيط بمافوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ماقبلها هى فى تلك الحركة اذا تاها ما تطلب، وكأنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انّها طلبت واعطيت.

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لأنه علتها، فمعرفةالاشياء بأنفسها عندالعقل جهل، لانَّها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة . فلذلك قلنا: انالعقل يجهل الأشياء التى تحته، نعنى بذلك انَّه يعرف الاشياء التى تحته معرفة تامَّة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لانَّه علَّة فيها (الف) معلولاتها كلّها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شىء من الاشياء الا الى معرفةالعقل والعلَّةالاولى، لأنَّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا:

[النفس لا تتذكّر شيئاً ممّا علمته ولا تقبل الآثار حين مفارقتها هذا العالم ورجوعها الى العالم الأعلى العقلى]

انالنفس اذا فارقت هذا العالم ، وصارت فىالعالمالعقلى ، لم تتذكَّر شيئاً ممَّا علمته، ولا سيَّما اذا كانالعلم الذى اكتسبته دنيَّاً ، بل تحرص على رفض (ب) جميع الأشياء التى نالت من هذا العالم [٩١] والا اضطرّت ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التىكانت تقبلها هيهنا، وهذا قبيح جداً انتكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فىالعالم الاعلى، لأنَّها ان قبلت تلكالآثار

(الف) – چون عقل بعلم حضورى بعلل خود بهأندازه وجود خود، نه بقدر وجود علّت خود وبمعلولات خود بهنحو أعلى واتم ، وعلى نحوالسعة والاطلاق عالمست وچون معلول را در رتبهٔ وجود خود بعين وجود خود مشاهده نمايد، علم بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است نميباشد ووجود خاص معلول، علم در مرتبهٔ متأخّر ازوجود علت است ناچار اين علم تابع وفرع است و ظل و وجه است —ولا حاجة الى معرفتها – چون علم عقل بمعاليل خود بهنحو اكتساب و ارتسام و امرى خارج از ذات علت نمىباشد تا اكتساب آن منشأ كمال وحصول فعليّت و رسيدن ازقوه بفعل باشد .

(ب) – رفع – خ ل .

فانما تقبلها فى وهمها ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تتشبَّه بشىء من آثار هذا العالم اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى ، لانَّه يلزمها من ذلك ان تكون فى العالم الاعلى مثلها اذا كانت فى العالم السفلى، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحّ كيفيَّة النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه، وانَّها لا تحتاج الى ذكر الأشياء الحسِّية الدائرة الدنيَّة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهَّم ، وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والمتوهمة على مبلغ قوَّتنا واستطاعتنا بقول مستقصى [٩٢] فنريد الآن ان نذكر العلَّة التى لها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، ولزمها ما يلزم الشىء المتجِّزى المنقسم الذات

[من هذا الموضع الى آخر الميمر الثالث يذكر كيفيّة انقسام النفس ويبيّن ان النفس ليست بجرم]

فينبغى ان يعلم هل يتجَّزى النفس ام لا تتجَّزى ؟ فان كانت تتجَّزى، فهل تتجزى بذاتها ام بعرض؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجَّزى، افبذاتها لا تتجزى ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزى بعرض، وذلك انَّها اذا كانت فى الجسم، قبلت التجزية بتجِّزى الجسم؟ كقولك: ان الجزء المفكِّر، غير الجزء البهيمى، وجزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى . وانَّما نعنى الجزء هيهنا جزء الجسم الذى يكون فيه قوَّة النفس المفكِّرة والجزء الذى يكون فيه قوَّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوَّة الغضب ، فالنفس انَّما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها، اى يتجزى الجسم الذى هى فيه فامَّا هى نفسها (ج) فلا تقبل التجزية البتة.

(الف) – وكيف يذكر وكيف يتوهّم ... – خ ل .

(ب) – وكذلك ايضاً اذا كانت ... – ل .

(ج) – هى بعينها ... – خ ل

فاذا قلنا : ان النفس لا تتجزى ، فانّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ، واذا قلنا : ان النفس تقبل التجزية ، فانّما نقول ذلك بقول مضاف عرضىٍّ ، لأنّها انّما تكون متجزّية اذا هى صارت فى الاجسام، وذلك انا اذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة ، والجسم يحتاج الى النفس[٩٣] فتكون منبثة في جميع اجزائه . قلنا: ان النفس متجزية ، وانّما نعنى بذلك انّها فى كل جزء من اجزاء الجسم ، لانّها يتجزى بتجزى الجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك، اعضاء البدن ، وذلك ان كلّ عضو حساس من اعضاء البدن ، انّما يكون حسّاساً دائماً اذا كانت قوّة النفس فيه، فاذا كانت قوّة النفس الحساسة فى جميع الأعضاء ذوات الحس ،قيل لتلك القوّة انّها تتجزى بتجزّى الاعضاء التى هى فيها، وقوة النفس وان كانت منبثة فى جميع الأعضاء ، لكنّها فى كل عضو تامة كاملة، وليست متجزية كتجزى (ب) الاعضاء، وانّما تتجزى بتجزى الأعضاء ، كما وصفنا وبيّنا مراراً .

فان[٩٤] قال قائل: ان النفس لا تتجزى فى حاس اللمس فقط، واما فى ساير الحواس فانّها تتجزى .

قلنا : ان النفس تتجزى فى حاس اللمس وفى ساير الحواس، لأنّها ابدان، والنفس فى الابدان . فالنفس اذا تتجزّى بتجزّى الحسايس كلّها اضطراراً على النوع الذى ذكرنا آنفاً ، غير انّها اقل تجزيّاً فى اللمس منها فى ساير الحسايس (ج) . وكذلك قوّة النفس[٩٥] النباتيّة (د) وقوّتها الشهوانيّة الكاينة فى الكبد، والقوّة التى فى القلب وهى الغضب اقل تجزياً ، وهذه القوى ليست مثل قوى الحسايس، لكنّها على نوع آخر، وذلك ان قوى الحسايس هى اجزاء (ه) بعد هذه القوى، فلذلك صارت أشدّ تجسّماً . واما القوة

(الف) – الأجسام ... – خ ل .
(ب) – بتجزّى – خ ل .
(ج) – الحواس – خ ل .
(د) – النامية – خ ل .
(ه) – اخيراً – خ ل .

النباتيـة (الف) والشهوانيـَّة فاقل تجسـّماً .

والدليل على ذلك، انـَّها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن، لان الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلـك .فقد بان اذاً ، ان القـَّوة النفس القابلة للتجزية غير قـَّوتها التى لا تقبل التجزية ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترن بعضها من بعض (ب) ، فقـَّوة النفس على ضربين :

احـديهما تتجزى يتجزى الجسم ، مثل القـَّوة النامية والقوة التى هـى شهوانيـَّة ، فانـَّهما منبثـّان فـى ساير الجسم من النباتات والقوى المتجزية بتجـّزى الجسم تجمعها قـَّوة اخرى ايضاً (ج) ارفع وأعلـى ، فقد يمكن اذاً ان تكون قـوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التى فوقها التى لا تتجـَّزى ، وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحساس، فانـَّها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيـَّة ، وكلـَّها تجمعها قـَّوة واحدة هى اقوى الحواس، وهى تـَردُ عليها بتوسط الحساس، وهى قـَّوة لاتتجزى، لانـَّها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيـَّتها ، ولـذلك صارت الحساس كلـَّها تنتهى اليها، فتعرف الاشياء التى تؤدى اليه (د) الحساس وتميـّزها معاً من غير ان تنفعل او تقبل الآثار الاشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هـذه القـَّوة تعرف الأشياء المحسوسة وتميـّزها معاً فى دفعة واحدة .

وينبغى ان يعلم هل لهذه القوى التى ذكرناها ولساير قوى النفس مواضع فى البدن تكون فيها، او ليس لها مواضع البتة .

فنقول[٩٦] : ان لكل قـَّوة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لأنـَّها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنـَّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيـَّأ (ه) لقبول ذلك الفعل، والنفس هى التى صيـَّرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لانـَّها انـَّما تهيـِّىء العضو بالهيئة التى تريد

(الف) – والنامية – خ ل . (ب) – ببعض – خ ل .
(ج) – قوة أخرى ايضاً وارفع منها ... – خ ل .
(د) – اليها ... – خ ل (ه) – المـُهـِّيىء – خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوّتها من ذلك العضو، وانّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركّبة منها، بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً، وذلك انّها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلماصارت النفس تعطى الأبدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) – القوى ونسب تلك ... – خ.

(ب) –واعلم ان من كلام هذا العظيم يظهر انّه يقول ببساطة النفس بما هى نفس وصورة نوعية درحالتى كه نفس باعتبار آنكه صورت نوعيّهٔ مقوم مادهٔ بدنى وملاك تحصّل آن ومنشأ تنوع آنست، مركب است نه بسيط، لذا به‌تجزّى بدن بالذات متجزّى است نه بالعرض، چه‌آنكه نفس درابتداى وجود، عين مواد و اجسام است، وهرصورت نوعيه‌ئى بايد بالذات با مادهٔ خود متحدالوجود باشد، مگر آنكه صورت باعتبار تحصيل تجرّد تدريجاً ازماده منسلخ شود، دراينصورت صورت بدن‌نيست تا بحث‌شود دربساطت وتركيب وقبول‌تجزّى وتقدّر وغيراينها ازاحكام وآثار مختصّهٔ بروى.

والدليل على الاتحاد الحمل لأنّه يقتضى الاتحاد الوجودى، لأن الانسان هو الجسم النامى الحساس المتحرك بالاراده والمدرك للكلّيات.

فان قيل: نفس بالذات مجرّد ازماده وبحسب اصل وجود مجرّد عقلانى‌است، گوئيم: آنچه ذاتاً ازماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بكليهٔ ابدان متساوى است ومجرّد بالذات ببدن ملتجى نميشود وبماده پناه نمى‌برد، و محلّ اعراض ولوازم غريبه واقع نميشود، وچون بالذات قسط خود را ازفيض حق استيفا نموده، ازماده متأثّر نمى‌گردد، وتأثّر ازاجسام دلالت نمايد بروجود مادهٔ قابله در ذات نفس، وقبول صور متجدّد وتأثّر از حواس ومبادى تأثير، دلالت دارد برمادى‌بودن آن وهف ولا مخلص عن‌هذه‌الاشكالات والمضائق سوى‌الاعتقاد بقبول النفس الحركة التدريجى باعتباروجودها العنصرى وقبولها التكامل شيئاً فشيئاً الى ان تحول ذاتها وتيسّرت امرها للاتصال بالملكوت والاتصاف بالتجرّد البرزخى ←

أنيها، لانّها علّة لها، وصفات المعلول أحرى ان ينسب الى العلّة منها الى المعلول، لا سيّما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر ممّا تليق بالمعلول، ونرجع الى ماكنّا فيه.

[تنبيهات على تجرّد النفس الى آخر هذا الميمر]

فنقول[٩٧]: انّه ان لم يكن كل قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلّها فى غير مكان، لم يكن بينها وبين ان يكون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتة، فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغيير(الف) له، وهذا قبيح، ويعرض من هذا ايضاً انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكاينة بالآلات الجسدانيّة اذا صارت قوى النفس ليست فى مكان.

فان[٩٨] قال قائل: ان بعض قوى النفس فى مكان، اى لها اعضاء معلومة يظهر منها، وبعضها ليس فى مكان.

قلنا: ان كان ذلك كذلك، لم يكن النفس كما قلنا، لكن بعضها يكون فينا، وبعضها ليس فينا، وهذا قبيح جداً.

←

اولاً وقبول التجرّد العقلى بعد طىّ درجات العوالم البرزخى والمثالى.

واما قوله: «النفس تعطى الابدان القوى ...» فكلام مجمل، چون قواى نفس قبل ازحصول تعقّل حاصل ميشوند، چون صورت نفسى به‌تدريج درجات نباتى و حيوانى را پيموده و وارد مقام انسانى ميشود وبه‌تجرّد عقلى ميرسد، واين همان قول بحدوث آلالات قبل صاحب آلت وقواست. فالمصير الى ما حصله صدرالحكما لأنّه اتقن هذه‌المسألة وحققها كمال‌الاتقان والتحقيق فى الدّورة‌الحكمة والمعرفة.

بايد توجه داشت كه صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه بلحاظ تقييد، نفس درعالم ماده عين قوا وبدان ظاهرى وباطنى است و در مقام رجوع بآخرت جميع قواى ظاهرى بقواى باطنى او رجوع نمايند وكليهٔ قواى باطنى او باقى ومحشورند وبا نفس متحد مى‌باشند.

(الف) – لا تغيّر – خ ل.

ونقول[٩٩] بقول مستقصى : انّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بالشيء الذى فيه ويحصره، وانّما يحيط المكان بشيء جسمانى، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لأن المكان لا يحيط بالشيء الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانّما قلنا : ان القوى (الف) النفس فى اماكن معاومة من البدن، نريد بذلك ان كل قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الأعضاء للبدن ، الا ان تلك القوّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان، لكنّها فيه بانّها يظهر فعلها منه، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن ، وذلك انّ الكلّ من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فامّا النفس فكلّيتها (ب) حيث جزويتها(ج)، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لأنّها علّة له، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول .

ونقول[١٠٠] : انّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشيء فى الظرف ، لأنّها لو كانت كذلك، لكان البدن غير ذى نفس، وذلك انّه لو كان البدن محيطاً بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء الى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم، فان كان المكان لا جرماً والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس الى المكان، والمكان هو هى، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل : لابدّ من ان يقول ان النفس فى البدن كالشيء فى المكان.

(الف) — قوى النفس — خ ط . (ب) — فكلّها — خ ل .
(ج) — جزؤها — خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى، وان كانت النفس فى المكان وانّما تكون فى تلك الصحيفة فقط، فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه، وهذا ايضاً قبيح جداً. وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء اُخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرّك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هى علّة حركة البدن ، والشىء ذو المكان اذا ارفع المكان ارتفع الشىء ايضاً، ولم يثبت البتة، فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتاً واظهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل: ان كان المكان انّما هو بعدٌ ما، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى ، فالنفس فى البدن كانّها فى بعدٍ ما .

قلنا[١٠١] : ان كان المكان بعداً ما فبالحرى ان لاتكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، وذلك ان البعد انّما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه، وهذا قبيح جداً .

وليست[١٠٢] النفس ايضاً فى البدن كالشىء المحمول ، وذلك ان الشىء المحمول انّما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانّهما اثر الجرم الحامل لهما، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد اويتخل بتحلل البدن[١٠٣] وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء الحى كلّه، فهو فى البدن كالجزء فى الكل. قلنا : انّه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

(الف) – كان ما اذا رفع الجسم ... – خ ط. (ب) – للبدن – خ ط .

فی‌الكل اما مثل مايكون‌الشراب فی ظرف‌الشراب واما ظرف‌الشراب بعينه، وقد قلنا انّها ليست فی‌البدن مثل مايكون‌الشیء‌فی‌الظرف، وبيّنّا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف‌الشراب بعينه، لان‌الشیء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فی‌البدن كالجزء فی‌الكل[١٠٤] وليست ايضاً فی البدن كالكلّ فی‌الأجزاء ، فانّه قبيح جداً ، ان يقال: ان‌النفس هی‌الكلّ والبدن اجزاؤها .

وليست‌النفس[١٠٥] مثل‌الصورة فی‌الهيولی، وذلك ان‌الصورة غيرمفارقة للهيولی الا بفساد وليست‌النفس فی‌البدن كذلك، بل هی مفارقة للبدن بغير فساد، والهيولی ايضاً قبل‌الصورة وليس‌البدن قبل‌النفس ، وذلك ان‌النفس هی التی تجعل‌الصورة فی‌الهيولی او هی التی تصوّر فی‌الهيولی وهی التی تجسّم‌الهيولی ، فان كان‌النفس هی التی تصوّرالهيولی وهی التی تجسمها، فلامحالة انّها ليست فی‌البدن كالصورة فی‌الهيولی، لانّ العلّة لا تكون فی المعلول كالشیء‌المحمول والا لكانت اثراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانّ المعلول هوالأثر والعلّة هی المؤثر ، والعلة فی المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول(الف) فی‌العلّة كالمفعول‌المتأثر؛ فقد بان وصحّ ان‌النفس فی‌البدن ليست علی شیء من‌الانواع الذی ذكرنا وبيّنّا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) – المعلول – خ ط.درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بربدن من دون ان يلزم حدوث‌الآلة قبل ذيها، بحثی دقيق وعميق است، ونيز درنحوه ظهورنفس دربدن وسريان آن دربدن وتقوم آن به‌نفس ، مواضع ابحاث وتحقيقها يحتاج الی بيان مقدمات طويلة الذيل والابحاث وقد اشرنا الی‌لمحة‌منها وقررنا حق القول فی‌حواشينا علی‌المقدمة القيصری فان فيها ما يشفی‌العليل – ج ش – .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب اثولوجيا

[اثبات تجرّد النفس وابطال زعم من قال بتجسّم النفوس الانسانيّة]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعيّاً على توالى مجرى الطبيعة .

فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهيّة جوهر النفس[١٠٦]، ونبدء بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنّوا بخسارتهم، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم فى ذلك، ونظهر قبيح (ه) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانيّة الى الأجرام، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانيّة معرّاة من كل قوّة .

فنقول[١٠٧] : ان افاعيل الاجرام انّما تكون بقوى ليست بجرمانيّة، وهذه

(الف) — قد بيّنا ماوجب تقديمه — تحقيقه — م ل .

(ب) — هى الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملة والمدبّرات للماديات .

(ج) — اى فنشرع الآن فى القول .

(د) — دحوض — خ ل. الرحوض الزلل والعثار ودحض الحجة بطلت .

(ه) — قبيح — خ ل .

القوى تفعل الأفاعيل العجبية .

والدليل[١٠٨] على ذلك ما نحن قائلون انشاءالله تعالى، ان لكلّ جرم كميّة وكيفيّة، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم مابغير كميّة(الف)، وقد اقرّ بذلك الجرميون ، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميّة، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمّ (ب) اذا كان كل جرم واقعاً تحت الكمية(ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعاً تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : انّ كل جرم وكل جثّة اذا جزّئت اواختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكميّة، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء ، لأنّ الكيفيّة فى جزء الجرم كهيئتها (ه) فى الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميّة رطلٍ من العسل كالكمية التى فى نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم ، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلّها .

ونقول[١٠٩] : انّه لو كانت القوى اجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانّه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة ، وذلك انه ربما كانت الجثّة لطيفة وكانت القوة شديدة ، فان كان هذا هكذا .

قلنا : انّه لا ينبغى لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شيء آخر لا جثّة له ولا عظم، ونقول: ان كان هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانيّاً بزعمهم، فانّما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها،

(الف) — بلا — خ ل . (ب) — و — ظ .

(ج) — وان — خ ل . (د) — فنقول — خ .

(ه) — كيفيّتها — خ ل . (و) — اى كلّه .

فانّهم لم يعلموا انالاشياء التى صارت فىالهيولى انّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّاً ولا جرمانيّاً .

[القول بانالنفس هىالأخلاط الأربعة، اوالدم، لانّه اشرفها منسوب الى بعضالطبيعيّين وانالنفس ليست بجرم]

فان قالوا : انالحى اذا مابرد دمه وانفشّت (الف) الريحالفريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانتالنفس جوهراً غير جوهرالدم والريح وساير الأخلاط التى فىالبدن ، ثمّ عدمها البدن لما ماتالحى اذا كانتالنفس غير هذهالاخلاط .

قلنا : انالاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هىالاخلاط البدنيّة فقط، لكن هىاشياء اخر غيرها ايضاً فقد يحتاجالحى اليها فىقوامه وثباته، وانما هذهالأشياء بمنزلةالهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيّؤها على صورةالبدن، لانالبدن سيّال ، فلو لا انالنفس تمدّ جوهرالبدن بهذهالأخلاط ، لما ثبت الحى كثيرشىء (ج) فاذا فنت(د) هذهالعناصر، ولم تجدالنفس عنصراً تمدّ بهالبدن ، فعند ذلك يهلكالحى وتفسد ، والاخلاط انّما هى علّة هيولانيّة للحى ، والنفس علّة فاعلية .

والدليل علـى ذلك ، انّا نجد بعضالحيوان لا دم له وبعضه لا ريح لـه غريزيّة ، ولا يمكن ان يكون حىّ منالحيوان غير ذى نفس البتة ، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول[١١٠] : ان كانتالنفس جرماً، فلابـدّ لها من انينفذ فىسايرالبدن وتمزج (ك) به ، كـامتزاجالأجـرام اذا اتّصل بعضها ببعض. وانّما يحتاج

(الف) – اى خرجت . (ب) – تضمّ – خ ل .

(ج) – اى كثير زمان .

(د) – انالحمّى اذا ما برد ... وفشت – خ ل .

(ك) – تمترج به – خ ط .

النفس ان ينفذ فـي جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلها من قوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لأن الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنّها يكون في الشيء بالقوة ، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل،بل انّما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول[١١١] : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الـى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا، كبرت جثّتهما وعظمت، والنفس اذا صارت في البدن، لم يكبر جثّة البدن، بل احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انّه عظم فاسد، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانّه لا ينفذ بالجرم كلّه، لأنّه لا يقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطّع التقطيع الى مالا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا : ان الفضائل كلها جسمانيّة ذوات جثث ، سألناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضايل وساير الأشياء المعقولة، ابانّها دائمة لا تبيد ولا تفنى ، أو بانّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ !

فان قالوا : ان النفس انّما تنال الفضائل ، لأنّه دائمة لا تبيد، كانوا قد اقرّوا بما جحدوا من ذلك . وان قالوا : ان النفس تنال الفضائل بانّها واقعة تحت الكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكّون لها ، ومن اى العناصر تكوّنها،

(الف) – ليقبل، لنيل – خ ل .

ونسألهم عن المكون ايضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد؟ فان قالوا: انّه واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لايفسد كالصور المساحيّة، فلا محالة انّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً.

فنقول: ان كان الجرميّون انّما صيّروا النفس فى حيّز الأجرام لانهم رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انّها تسخّن وتبرد وتيبّس وترطب، فظنّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة، فلتعلموا انّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وباىّ القوى يفعل وانّها انّما يفعل بالقوى التى (ج) فيها التى ليست بجرميّة.

فان[١١٢] لجوا: وقالوا: بل انّما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشىء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جوّزنا لكم ذلك، فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك، بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د)، فلهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الأجسام.

فامّا الجرميّون[١١٣]، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيّة خلواً معرّاة من كل قوّة، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه، فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) – منها – خ ل . (ب) – والقائم – خ ل .

(ج) – والعلّة اما ان تكون من سنخ النفوس المجرّدة وهى لمجرّد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتى وامّا ان تكون من قبيل العقول الطولية المقوّمة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته وانقهاره تحت سطوات نور العلة يكون فى فناء دائمى ذاتى – جلال – .

(د) – والتدبّر والحكم – خ ل .

باطل ، لأنَّه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه ، والنفس تنفذ فى البدن كله ، وفى جميع اجزائه لا يحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزويّاً ، بل بقطعها قطعاً كليّاً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لأنّها علّة الجرم ، والعلة اكبر من المعلول، ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلول (ب) بل بنوع آخر أعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الغريزى الطبيعى لمّا صار فى الأسطقّس البارد وسقى (ج) فى البرد ولطف صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يغلب عليه الأسطقّس الحارّ ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة .

وان[١١٤] قالوا : ان الطبيعة قبل النفس، وانّما تكون النفس من قبل اتصال الطبايع الخارجة .

قلنا : انّه يعرض من قولكم: هذا امر قبيح جداً،عند ذوى الالباب، وذلك انّكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انّهم جعلوا الأفضل دون الادنى، وجعلوا الاعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلّها ثمّ النفس ، ثمّ الطبيعة ، وكلّها

(الف) – لأنّه لا يمكن ان يكون الأجزاء – ح – غير متناهية – خ ل .

(ب) – يظهر من كلام الشيخ النحرير انّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبيّة للنفس الانسانى وان التجرّد عنده – رض – لا ينحصر فى التجرّد العقلانى وان هذا الشيخ المتألّه العظيم قائل بالاشباح المعلّقة والمجردات البرزخيّة بحسب الصعود والنزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هى العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه فى الدورة الاسلاميّة صدر اعاظم الحكماء قائدنا ومفيد الحكمة المتعالية وانّه قد احيى مئآرب هذا الشيخ الكبير – قدس سرّ هما – جلال – .

(ج) – وتبقى – خ ل .

سالك (الف) سفلاً كان الشیء ادنی واخس، وكلّما سالك علواً كان الشیء افضل واعم.

فان لجّوا وقالوا: ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبیعة، لزم من قولهم: ان یكون الآله تبارك وتعالی بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض، وذلك محال، لأنّه ان امكن ان یكون هذا الترتیب حقاً، امكن ان یكون لا نفس ولا عقل ولا اله، وهذا محال قبیح جداً.

[بیان ترتیب العلل والمعالیل وكیفیة صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فامّا نحن - فنقول: ان الله عز وجل علّة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علّة للطبیعة[۱۱۵] والطبیعة علة للاكوان الجزویّة كلها، غیر انّه وان كانت الاشیاء بعضها علّة لبعض، فان الله تعالی علّة لجمیعها كلّها، غیر انّه علة لبعضها بغیر توسط وهو الذی جعل العلة كما قلنا فیما سلف[۱۱۶]. والدلیل علی ذلك ما نحن ذاكرون انشاءالله، ان الشیء بالقّوة لا یكون شیئاً بالفعل الا ان یكون بالفعل شیء آخر یخرجه الی الفعل والا لم یخرج من القوة الی الفعل، لان القوة لا تقدر علی ان یصیر الی الفعل من ذاتها، لانّه اذا لم یكن شیئاً بالفعل، فأین یلقی القوة بصرها، وانّی تأتی.

فاما[۱۱۷] الشیء الكائن بالفعل فلانّه اذا اراد ان یخرج شیئاً من القوة الی الفعل، فانّه انّما ینظر الی نفسه لا الی خارج، فتخرج تلك القوة الی الفعل، ویبقی هو دائماً علی حالة واحدة، لانّه لا حاجة الی ان یصیر الی شیء آخر، اذ هو ماهو بالفعل، واذا اراد ان یخرج الشیء (ب) من القّوة الی الفعل، لم

(الف) - وفی كتاب اخوان الصفاء وخلّان الوفاء: ان الطبیعة دون مرتبة النفس الكلیة وفوق الهیولی والصورة، عندنا لافرق بین الطبیعة والصورة النوعیة فی الانواع الهیولانیة ومبدأ آثار درانواع متحصّلة همان صورت نوعیه است كه باعتبار مبدئیّت آن جهت حركات ذاتیهٔ منبعثهٔ از ذوات انواع، بآن طبیعت اطلاق كرده‌اند.

(ب) - لأن العالی لا یرید السافل ولا ینظر الیه الا بتبع ذاته، وان المجرد لا یحرك المادة لغرض عایدة الیه وانّه فی التحریك والاجادة اما ان ینظر الی ذاته ←

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انّما ينظر الى ذاته، فيخرج الشىء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان الشىء[١١٨] الكائن بالفعل، افضل من الشىء الكائن بالقوة واعم، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام، لانّه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة[١١٩] غير انّه ينبغى ان يعلم ان النفس وان كانت هى ماهى بالفعل فانّها معلولة من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانّه معلول من العلّة الاولى، لانّه انّما هو يفيض على النفس صورة[١٢٠] بالقوة التى صارت[١٢١] فيه من العلة الأولى، وهى الانّية الأولى ، غير انّه[١٢٢] وان كانت النفس فى الهيولى تفعل ، والعقل يفعل فى النفس ، فانّما تفعل النفس فى الهيولى الصورة، ويفعل العقل فى النفس الصورة ايضاً. فاما البارى[١٢٣] عز وجل فانّه يحدث انّيات الأشياء وصورها ، غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسّط ، وبعضها بتوسط، وانّما يحدث انّيات الأشياء وصورها لانّه هو الشىء الكائن بالفعل حقّاً، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل، فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل، فانّه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانّه لمّا كان من فوقه شىء آخر نالته قوّة ذلك الشىء ، ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبّه بالفعل الاول الذى هو فعل محض، فاذا اراد فعلاً فانّما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية فى النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هى ماهى بالفعل، فانّها لما صار العقل فوقها نالها شىء من قوّته (ب) ، فاذا فعلت فانّما ينظر الى العقل ويفعل مايفعل، فاما الفاعل الاول هو فعل محض، فانّه انّما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه، لانّه ليس خارجاً منه شىء آخر[١٢٤] هو اعلى منه ولا ادنى. فقد (ج) بان اذن وصحّ ان العقل قبل النفس ، والنفس

←

مطلقا واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيّوم ويفيض على السافل تشبّهاً بالجواد الكريم الفياض المطلق .

(الف)– لا تفعل – خ ط.   (ب)– فوقه .   (ج)– وقد –خ ل.

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها، وانه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشىء واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس[١٢٥] هى ماهى بالفعل لا بالقوة ، فلا يمكن ان يكون مرة بالقوة ومرة بالفعل، والجرم قد يكون مرة جرماً بالقوة، ومرة جرماً بالفعل، فليست النفس اذن بروح غريزى ولا جرم البتة .

[فى ان النفس غير ايتلاف الجسم وانها ليست بمزاج]

فقد بان وصح مما ذكرنا، ان النفس ليست بجرم، وقد ذكر اناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير انا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغى لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هى، أنراها من ايتلاف الجسم، فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا: انها ايتلاف الأجرام[١٢٦] كالايتلاف الكائن من اوتار العود ،وذلك ان اوتار العود اذا امتدت ، قبل اثراً ما، وهو الايتلاف . وانما عنوا بذلك ان الآوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب، حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها، والآوتار غير محدودة ، وكذلك الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك المزج الخاص هو يحيى البدن، والنفس انما هى اثر لذلك الإمتزاج ، وهذا القول شنيع قد اكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية، ونحن مثبتو (الف) ذلك فى المستأنف انشاءالله تعالى وقائلون بان النفس هى قبل الايتلاف ، وذلك ان النفس هى التى ابدعت الايتلاف فى البدن (ب) وهى القيمة عليه (ج) وهى

(الف) — يثبتو ذلك — خ. خ.

(ب) — وذلك ان القوة الغضبية قد يتحرك على الانسان فى بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها، والقوة الشهوانية قد يتشوق فى بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس فى ذلك

←

التى تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنيّة الخسيسة. واما الايتلاف، فانّه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولاينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فانّما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر اوعلم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انّما يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) فى البدن انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانّما يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التى هى الايتلاف، فالايتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لأنّا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألّف من ذاتها، لانّها ليست كلّها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذى يمدّ الأوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلف فيها ايضاً اثراً مطرباً، فكما ان الأوتار ليست بعلّة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيسة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام[١٢٧] والاجسام هى التى يؤلّف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركّبة من اشياء لا نفس

→
وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) –اى ليس النفس قيّمة على البدن حافظة ايّاه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) – الفيت – خ ط.

لها وانلأشياء كانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفست (ج) بغير مطفس اعنىالنفس ، بل انما انطفست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليستالنفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انّه قداتّفق افاضلالفلاسفةعلى انالنفس[١٢٨] تمامالبدن(د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمامالشيء انّما هو من جوهرالشيء ، قلنا : انّه ينبغى ان نفحّص عن قولهم انالنفس تمام وباىّ المعنى سمّوها انطلاسيا .

[فى تقرير انالنفس تمامالبدن وكماله وانّها صورة نوعيّة]

فنقول ان افاضلالفلاسفة ذكروا، انالنفس فىالجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكونالجسم متنفّساً ، كما انالهيولى بالصورة يكون جسماً ، الا انّه وانكانت النفس صورة للجسم، فانّها ليست بصورة لكل جسم بانّه جسم، بل انّما هى صورة لجسم ذىحياة بالقوة ، وان كانتالنفس تماماً على هذهالصفة ، لم يكن من (ه) حيّزالاجرام، وذلك انّها لوكانت صورة للجسم كالصورةالكائنة فى صنمالنحاس ، كانت اذا انقسمالجسم وتجزّى، انقسمت هىايضاً وتحيّزت، واذا اقطع عضو من اعضاءالجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلككذلك، فليستالنفس اذنبصورة تماميّةكالصورةالطبيعية والصناعية ، بل انّما هى تمام لأنّها هىالمتمّمة للجسم حتى يصيير ذا حسٍّ وعقل .

ونقول : ان كانتالنفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورةالطبيعيّة ، فكيف يجول عندالنوم وتفارقالبدن بغير مباينة منه، وكذلك[١٢٩] فعاها ايضاً فىاليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانّها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة ، غير ان ذلك انما يبيّن من فعلها ليلاً من اجل سكونالحواس

(الف) – كانت اوائل طقس ... – خ ل . (ب) – ولا مزج، اى تركيب – خ .
(ج) – طقست – خ ط . وكذلك مطقس وانطقست .
(د) – اى صورة تكمّلالبدن بوجودها . (ه) – حنز – خ ط .

وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماماً للبدن[١٣٠] بانّه بدن، لما فارقه، ولما علمت الشيء البعيد، ولكان انّما يعلم الأشياء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتكون هي والحسايس شيئاً واحداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشيء[١٣١] وان بعد عنها، وتعرف الآثار التي تقبل الحسايس[١٣٢] وتميّزها كما قلنا مراراً، ومن شأن الحسايس ان تقبل آثار الأشياء فقط، واما المعرفة والتميز فللنفس.

ونقول: انّه لو كانت النفس صورة[١٣٣] تماميّة طبيعيّة، لما خالفت البدن في شهواته وكثير من افاعيله، بل كانت غير مخالف له في شيء من الأشياء، وكان البدن اذا اثّر فيه اثراً ما، كان ذلك الأثر في النفس ايضاً، ولكان الانسان ذا حسايس فقط، لأن من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميّون، فمن اجل ذلك[١٣٤] اضطرّوا الى الإقرار بنفس اخرى وعقل آخر لايموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن، وهي التي قالت الفلاسفة، انّها انطلاسيا للبدن، غير انّهم ذكروا انها انطلاسيا وصورة تماميّة بنوع آخر غير نوع الذي ذكره الجرميّون، اعني: انّها ليست تمام كالتمام الطبيعي المعقول به، بل انّما هي تمام وفاعل، اي يفعل التمام، فبهذا المعنى قالوا: انّه تمام البدن الطبيعي الآلي، اي النفس والقوّة.

(الف) – وقد ذكروا في الدورة الإسلاميّة دلائل وحجج نيّرة على تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّة.

ايضاً، لأن للحيوان افاعيل ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيرى ازاين دلائل ازاثبات تجرّد عقلى قاصرند.

يعنى كثيرى از دلائل آنان اثبات مى‌نمايد تجرّد نفوس را واين دلائل فقط تجرّد عقلى را اثبات نمى‌نمايند بل كه به‌تجرّد نفوس حيوانى وارواح مثالى نيز دلالت دارند وحال آنكه آن اعاظم تجرّد برزخى را انكار نموده‌اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصّلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادلّه را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است.

(ب) – ليست – خ ط.

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع

فى شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونقول : من قدر على خلع بـدنه وتسكين حواسّه ووسواسه وحركاته – كما وصفه صاحب الرموز من نفسه – وقدر ايضاً فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله على العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه[١٣٥]، فانّه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشيء الـذى فوق العقل وهو نور الأنوار، وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء .

فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالـم العقلى وبهاءه على نحو قوّتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : ان العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان ، احدهما – ملازم[١٣٦] الآخر . وذلـك ان العالم العقلى محدث للعالم الحسّى ، والعالم العقلـى مفيد فايض على العالم الحسّى ، والعالم الحسى، مستفيد قابل للقوة التى تأتيه من العالـم العقلى ، ونحن مـمـثّلون هذين العالمين وقـائلون ، انّهما يشبهان حجرين (ب) ذوى قدر[١٣٧] من الأقدار، غير ان احـد الحجرين لم يهتدم ولم

(الف) – العالم – خ ط .

(ب) – الحجرتين – خ خ .

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد اثَّرت فيه الصناعة (الف) وهيَّأته هيئةً يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب، اعنى تصوَّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فُرق بين الحجرين، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل احد الحجرين على الآخر بانَّه حجر[١٣٨] لان الآخر حجر ايضاً، لكنَّه انَّما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة، وهذه الصورة التى[١٣٩] احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنَّها كانت فى عقل الصانع الذى توهَّمها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول انَّ للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنَّها كانت فيه بانَّه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة.

فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممَّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيَّة محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنَّها انَّما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيَّة، غير انَّها فى الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر. وذلك ان الصورة كلَّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلَّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مُثِّلَت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة.

(ب) - وانّما - خ ل. (ج) - فى هيولى واحدة ...- خ ل.

فى حامل، ثمّ من ذلك الحامل الى حامل آخر، ضعفت وقلّ حسنها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت، والحس اذا صار فى حس آخر ومثّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر: ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقار انّما كان من الموسيقيّة، وكل صورة حسنة انّما كانت من صورة قبلها (الف) وأعلى منها، وذلك انّها ان كانت صورة صناعيّة[١٤٠] فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيّة، فانّما كانت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها، فالصورة الأولى العقليّة هى افضل من الصورة الطبيعيّة، والصورة الطبيعيّة هى افضل من الصورة التى فى علم الصانع، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هى افضل واحسن من الصورة المعمولة، فالصناعة انّما يتشبّه بالطبيعة، والطبيعة يتشبّه بالعقل.

فان قال قائل: فان كانت الصناعة تتشبّه بالطبيعة، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لأنّها تتشبّه بالطبيعة فى اعمالها.

قلنا له: انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة، لأنّها تتشبّه فى افاعيلها اشياء اخرى اى بالفعلية التى فوقها واعلى منها، ونقول: ان الصناعة اذا ارادت[١٤١] ان يمثّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال، فيكون حينئذ علمها احسن واتقن، وربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعته وجدته ناقصاً او قبيحاً فتتمّمه وتحسنه، وانما كان (ه) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسّن القبيح ويتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها.

(الف) – فيها – خ ل. (ب) – المعمولة – خ ل.

(ج) – فان – خ ل: فان دامت الطبيعة دامت الصناعة – ظ –.

(د) – صفة – خ ل. (ه) – وانّما كان ... – خ ل.

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فانّه لمّا اراد ان يعمل صنم المشتري في شيء من المحسوسات، لم يرق في شيء، ولم يلق بصره الى شيء لتشبّه(الف) به علمه، لكنه ترقى بوهمه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة، فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا، لما يقبل الا الصورة التي عملها فيدارس الصانع. ونحن ذاكرون الصناعات هيهنا، ونذكر اعمال الطبيعة التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدّم، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحلية (ب) المعتدلة.

فامّا الدّم، فانه مبسوط كأنّه هيولى، لأبدان الحيوان، فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولاحلية له، فمن اين يظهر (ج) حسن الأنثى وانار على البصر التي من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة، ومن اين صار حسن الزهرة في بعض النساء؟ ومن اين صار بعض الناس حسناً جميلاً لا يشبع الناظر من النظر اليه؟ ومن اين صار جمال الروحانين؟

فانّه ايضاً لوا اراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنها، افليس هذه الصورة التي ذكرنا انّما يأتي من الفاعل على المفعول، كما يأتي الصورة الصناعيّة من الصانع على الاشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولة في الهيولى، واما الصورة التي ليست في الهيولى، لكنّها في قوّة الفاعل، فهي اكثر حسناً وابهى بهاءاً، لأنّها هي الصورة الاولى ولا هيولى لها.

والدليل على[١٤٢] ذلك ما نحن ذاكرون[١٤٣] من انّه لو كان حسن الصورة انّما يكون من قبل الجثّة التي تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(الف) –تشهد به – خ ل.
(ب) –الجبلة – خ ل.
(ج) –ظهر – خ ل.
(د) – ترائا لرأى – خ ل.

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثّة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة واخرى فى عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لاينبغى ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثّة الحاملة ، بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشىء مادام خارجاً منّا ، فلسنا نراه[١٤٤] واذا صار داخلاً فينا، رأيناه وعرفناه. وانّما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشىء فقط ؛ فأمّا الجثّة فليس ينالها. فقد بان اذن، انّ حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان يصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثّة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغّرها ، ونقول : ان الفاعل[١٤٥] اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حَسَناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احد الأمرين دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ماوصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرىّ ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانّما خفى عنّا حسن الطبيعة ، لأنا لم نقدر ان نبصر باطن الشىء ، ولم نطلب ذلك، لكنا انما نبصر خارج الشىء وظاهره ونعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشىء ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على انّ باطن الشىء احسن وافضل[١٤٦] من خارجه : الحركة ، لأنّها ، تكون فى باطن الشىء ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صوّر فيترك(ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المصوِّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشىء وان

(الف) – جاءت الى البصر جذبت – خ ل. حدثت – خ ل.

(ب) – فترك – خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فانّه هوالذى يحرّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عنالشىء ماهو، فان كانتالحركة انّما تبدو من باطنالشىء ، فلا محالة حيثالحركة فهناكالطبيعة ومنحيثالطبيعة ، فهناكالعقلالشريف وحيث فعلالطبيعة فهناكالحسن والجمال .

[حسنالباطن خير من حسنالظاهر]

فقد بان انّ باطنالشىء احسن من ظاهره كما بيّنا واوضحنا .

ونقول : انّا قد نجدالصورةالحسنة فى غيرالأجسام[١٤٧] مثل الصور التعليميّة ، فانّها ليست جسمانيّة ، لكنّها اشكال ذوات خطوط فقط ، ومثلالصور التى تكون منالمرءالمزوق ومثلالصور التى فىالنفس ، فانّها الصورالحسنة حقّاً اعنى (الف) صورالنفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فانّك ربّما رأيتالمرء حليماً[١٤٨] وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذهالجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رأيت قبيحاً سمجاً ، فتدعالنظر الى صورتهالظاهرة وتنظر الى صورتهالباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطنالمرء والقيت بصرك الى ظاهره لم ترصورتهالحسنة، بل ترى صورتهالقبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الىالحسن ، فتكون حينئذ مسيئاً ، لأنّك قضيت عليه بغيرالحق (ب) وذلك انّك رأيت ظاهره قبيحة، فاستقبحته ولم ترحسن باطنه فتستحسنه، وانّماالحسنالحق[١٤٩] هوالكائن فى باطنالشىء لا فى ظاهره . وجلّ الناس انّما يشتاق الىالحسن الظاهر ولا يشتاق الى

(الف) – بصور – خ، ط .

(ب) – روىالصدوق «رحمهالله» فىالأمالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفربن محمد عن ابيه عن جدّه، قال: قال علىبن ابىطالب «عليهالسلام» : عقولالنساء فى جمالهنّ ، وجمالالرجال فى عقولهنّ .

الجمالالحسن فىالخلق والخلق، وقوله : «عقولالنسأ فى جمالهنّ ...»، لعل المراد انّه لا ينبغى ان ينظر الى عقلهنّ لندرته، بل ينبغى انيكتفى بجمالهنّ ، اوالمراد ، ان عقلهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطالبونه ولا يفحصون عنه، لأنّ الجهل قد غلبهم واستغرق عقولهم، فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيّز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الأشياء ولطايفها، واياهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمّيناه فلسفة الخاصة ، اذ العامّة لم يستأهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

فان قال قائل : انّا نجد[١٥٠] فى الأجسام صوراً حسنة .

قلنا : ان تلك الصور انّما ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً ـ ما ـ غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانّما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانّما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الأشياء الدنسة، وزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره[١٥٢] وصيّرها حسنة بهيّة، فاذا رات النفس حسنها وبهاءها، علمت من أين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لأنّها يعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الأشياء الفاعلة انّما افاعيلها بصفات فيها لا بهويّتها ،واما الفاعل الاول فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنّه ليست فيه صفة البتة ، لكنّه يفعله بهويّته، فلذلك صار[١٥٢] فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل[١٥٣] الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لأنّه ليس بعقل مستفاد

(الف) ـ ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوّة والإستعداد، تجلّى لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، والقى فى هويّتها مثاله ، فاظهر منها افعاله ...» .

وليس هومكتسباً، ونحن ممثلون ذلك[١٥٤] غير انّا ان جعلنا مثالنا حسياً لم يكن ملايماً لما نريد ان نمثّل بــه، لانّ كل مثالى حسىٍّ انّما يكون فــى الأشياء الداثرة، والاشياء الداثرة لاتقدر على حكاية مثال الشىء الدائم، فينبغى ان نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشىء الذى اردنا ان نمثّله به ، فيكون حينئذٍ كالذهب الذى مثّل بذهب آخر مثله ، غير انّه ان القى الذهب[١٥٥] الذى كان مثالاً وسخاً مشوباً[١٥٦] ببعض الاجسام الدنسة ، نقى وخلص، اما بالعمل ، واما بالقول. فيقال : ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الجسم، لكنّه الخفىّ الباطن فى الجسم ، ثم نصفه بجميع صفاته، وكــذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشىء الاول بالعقل وذلك انّا لا نأخذ المثال[١٥٧] الا من العقل النقى الصافى، فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافى من كــل دنس، فاطلبه فى الاشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال مالا يوصف ، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعلها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها .

وايضاً : كان الناظر يشتاق الى النظر[١٥٨] اليها، «لا» لان لها اجساماً ، لكن بــانّها عقول صافيــة نقيّة، والناظــر يشتاق الى النظر[١٥٩] الى المرء الحليم الشريف[١٦٠] لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحــلمه . فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لأنّها انّما يعقلون عقلاً دائماً ، لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثــابتة صافيّة نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّة (الف) الشريفة

(الف) — المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف يخالف رأى استاده افــلاطن فى اثبات المثل العقليّة ، حتى انّه لمّا اراد الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة ، اول المثل الى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه فى مواضع من هذا الكتاب احدها هيهنا .

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقى الخلاف ثابتاً بين العظيمين .

ولذلك ذهب الشيخ الاشراقى الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره فى اثبات المثل، مواضع انظار وموارد خلل قد بيّن مواضع المناقشات ←

الالهيَّة التى لا يعقل ولا يبصر منها شىء سوى العقل وحده. والروحانيّون اصناف[۱۶۱] وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة[۱۶۲] والروحانيّون الساكنون فى تلك السماء كل واحد منهم فى كلية فلك سمائه، الا انّ لكلّ واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا ، كما يكون للاشياء الجرميَّة التى فى السماء ، لأنها ليست اجسام ، ولا تلك السماء جسم ايضاً ، فلذلك صار كل واحد منهم فى كليَّة تلك السماء .

ونقول: ان من وراء هـذا العالم سماء وارض وبحر[۱۶۳] وحيوان ونبات وناس سماويّون ، وكلّ مَن فى ذلك العالم سمائىّ ، وليس هناك شىء[۱۶٤] ارضىّ البتة. والروحانيّون الذين هناك ملائمون للأنس الذى هناك، لاينفرّ بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافـر صاحبه ولا يضاده، بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم يبصرون الأشياء التى لاتقع تحت الكون والفساد، وكل واحد منهم (الف) يبصر ذاته فى ذات صاحبه، لأن الأشياء هناك نيّرة مضيئة، وليس هناك شىء مظلم البتة، ولا

→

وذكر وجوه الخلل وافاد الحجج النيّرة وبين موضع النزاع بما لا مزيد عليه صدر الصدور وبدر البدور المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى فى كتبه ومسفوراته.

(الف) – لأنّهم المؤمنون حقّاً والمؤمن مرءات المومن ولذلك كل واحـد منهم ، يرى ذاته فى ذات صاحبه. .

مسألهٔ مُثُل نوريه ونحوهٔ ظهور آنها ازعقول طوليّه وكيفيّت ارتباط آنها با مُثُل برزخيّه وحقايق ماديه، ازغوامض علم حكمت ومعرفتست، وبحق افراد نادرى كه داراى ذهنى وقّاد ودركى عميق وانظارى دقيقند، مى‌توانند اين مسأله را اولاً قاملاً تصوّر نمايند ثمّ برهان براثبات آن اقامه نمايند وازناحيهٔ تحقيق وتحصيل چندين مسألهٔ مهمّ فلسفى، بەدفع اشكالات آن بپردازند، عمدهٔ اشكالاتى كـه مانع اعتقاد بوجود مُثُل نورى است همان دلائلى است كه شيخ واتباع اوتقرير فرموده‌اند، ازجمله مسألهٔ تشكيك ذاتى وتحقق وحدت سنخى بين مراتب وجود، ونحوهٔ انطواء كثرات در وحدت ، تجلّى وحدت در كثرت .

شیء جاسیء لا ینطبع، بل کل واحد منهم نیّر ظاهر لصاحبه، لا یخفی علیه منه شیء ، لأنّ الاشیاء هناك ضیاء فی ضیاء ، فلذلك صارت کلها یبصر بعضها بعضاً، ولا یخفی علی بعض شیء ممّا فی بعض البتة، اذ لیس نظرهم بالأعین الدائرة الجسدانیّة الواقعة علی سطوح الاجرام المکفوفة ، بل انّما نظرهم بالأعین العقلیّة الروحانیّة التی اجتمع فی الحاسّة الواحدة جمیع القوی التی للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسة السادسة، بل الحاسّة السادسة هناك مکتفیة بنفسها مستغنیة عن الإغراق فی الآلات اللحمیّة ، اذ لیس بین مرکز دائرة العقل[165] وبین مرکز دائرة ابعاده ابعاد مساحیّة ، ولا خطوط خارجة عن المرکز الی الدائرة ، لانّ هذا من صفات الأشکال الجرمیّة ، فامّا الاشکال الروحانیّة بخلاف ذلك، اعنی ان مرکزها والخطوط التی تدیر(الف) علیها واحدة ، ولیس بینهما ابعاد بتّة .

وقد وقع الفراغ من تصحیح هذه الرسائل والتعلیق علیها ، اواخر لیلة الأولی
من شهر الله المبارك الصّیام من شهور سنة – ۱۳۹۶ –
من الهجرة النبویّة المصطفویّة ، علیه وآله
آلاف الوف التحیّة
وانا العبد الفانی سیّد جلال الموسوی الآشتیانی

(الف) –تدور – خ ل .

تعلیقات بر اثولوجیا

تألیف

عارف نامدار و فیلسوف محقق قاضی سعید قمی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك یا مفیب‌النفوس اغننا ، ونشکرك یا مبدع‌العقول وخالق‌المحسوس فنجّنا ؛ کی نسبحك کثیراً فی حظیرة‌القدس مع آبائنا القدسیین، ونذکرك کثیراً فی‌الملأ الأعلی من اخواننا العلویین ، انّك کنت بنا وبآبائنا المخلصین بصیراً ، وفی احوالنا ناظراً وبصیراً ونصلّی علی من‌العقل الکلّ مظهر علاه، والنفس‌الکلیة الالهیّة احدی قواه ، محمد صاحب لواءالحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة‌الجمع والحوض المورود، وآله الذین هم خزّان حکمة لله الملك‌المعبود ، ثم علی جمیع‌الأنبیاء والرّسل‌المکرّمین ، وسایرالأولیاء والصالحین (الف) .

(الف) – همانطوریکه درمقدمه عرض شد کتاب **اثولوجیا** را قبل ازاین تعالیق نفیس تألیف عارف بارع ومحدث محقق قاضی سعید قمی – قده – قراردادم ومواضعی را که قاضی حاشیه و شرح مرقوم داشته‌اند مشخّص نموده وشخص ناظر بکتاب اثولوجیا با سهولت می‌تواند باین حواشی مراجعه نماید .

بااینکه غرض ازتألیف منتخبات چاپ آثار حکما وعرفای چهار صد سال اخیرست ، برای آنکه مطالعه‌کننده بتواند کاملاً ازاین تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب **اثولوجیا** را به‌تصویب دوست عزیز ودانشمند بزرگوار جناب آقای **سیّد حسین نصر** – ادام‌الله حراسته – قبل ازاین تعلیقات قرار دادیم .

حقیر از اثولوجیا نسخ قدیمی متعدد بدست نیاورد ونسخهٔ نسبةً قابل اعتماد همانست که درمقدمه معرفی شد . ازاین تعلیقات نیز دو نسخهٔ نسبةً کامل بدست‌آوردیم، لذا نه چهار – ٤ –

←

اما بعد فيقول كاسد رأس‌المال، والمتوسل بالنبى والآل محمد المدعو بـ (سعيد) ، متعه‌الله بالعيش‌الرغيد: هذه تعليقات اجترأت فى تنميقها على‌الرسالة الموروثة من‌معلّم الحكمة ، ومؤسّس قوانين‌الفلاسفة، العظيم ارسطاطاليس، الذى نقل اهل‌العلم الموثوق بروايتهم : ان نبيّنا سيّدالمرسلين – صلى‌الله عليه وآله – قال فيه : «انّه كان نبيّاً ، قد جهله قومه» .

وايضاً نقلوا عن‌النبى – صلى‌الله عليه وآله – انّه سئل عن ارسطاطاليس فقال : لـو ادركنى لأستفاد منّى» ويستفاد منه غاية‌علمه. وبالجملة ذلك‌العظيم، بهذا المقام‌الكريم، وذا للكتاب، ممّا تداولته انظار اولى‌الالباب، فالمـُنصفون اظهروا العجز عن‌ادراك مغزاه، وآخرون اعترفوا بعدم‌الصعود الى مرماه، حتى انـه نقل عن – ا لسيدالاعظم – انه قال : «قد طالعت هذا الكتاب من اوله الى آخره سبعين مـّرة ، الى ان‌فهمت مقاصده.» فاذا كان‌الأمر على هذا الشأن ، فما ظنـّك بمن لا بضاعة له فى سوق‌العرفان ؟ وان رئيس بناء الإسلام مع سعة نبل باعه ورواج متاعه – بهوش كذا – للخوض فى هذه‌اللـّجة ، وغاص فى هذا البحرالخضيم ، لاقتطاف تلك‌الدرة ، تراه كما سننقل منه ان‌شاءالله تعالى انّـه استخرج خزرات يلعب بها الصبيان ، ويليق بقلادته الحيوان ، حتى ان متعصـّبية نفوا ذلك عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمرى‌الحبيب انّ هذا الكتاب ليس ممّا يدركه مدارك‌الحكمة الرسميـّة ، بل هو كما قال‌العظيم ارسطاطاليس :ان هذه‌الأقوال‌المتداولة كالسـّلّم نحوالمرتبة المطلوبـة ، فمن اراد ان يحصلها ، فليحصل لنفسه فطرة اُخرى ، وذلك لأنّ مرموزات هذا الكتاب من‌العلوم التى صدرت من انوارالـنبـّوة والولاية ، كما يظهر للراسخين فى علوم اهل بيت‌الوحى والرسالة‌الختميـّة ، ولا يكفى فيه سلوك طريق النظر ، بل لابـدّ من ارتياض‌النفس بالمجاهـدات الشرعيـّة ، واقتفاء آثار اهـل بيت

→

ميمر اثولوجيا مطابق سليقه حقير ونه اين تعليقات به‌نحو تمام وبدون نقص منتشر مى‌شود. عذر حقير همان فقدان وسائل ونبودن همكار عاشق علم ومعرفت مى‌باشد، ونمى‌توان در انتظار نشست تا اسباب كار به‌نحو اعلى واتمّ فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد . واناالعبد سيد جلال‌الدين الموسوى الآشتيانى كتب‌الله له بالحسنى – رجب الاصب – ١٣٩٦ – من‌الهجرةالنبويةالمحمدية عليه وآله آلاف‌التحيـّة – .

العصمة . ونعم ماقیل : کل من له ادنی خوض فی هذا العلم الشریف ، لا یرتاب فی انّ اصول مطالبه متلقّاة من الأنبیاء صلوات الله علیهم اجمعین، ویحکم حکماً قطعیّاً لایشوبه شوب شبهة ، بان القوّة البشریّة لم یستقل بادراك خبایا هذه الحقایق، ولم یستبدّ باستنباط خفایا تلك الدقایق ، وان ذلك مقتبس من مشکاة اصحاب الأرصاد والانوار الروحانیّة . وقد قال افلاطون الالهی استاد المعلم الاول : قد تحقّق لی الوف من المسائل، لیس لی علیها برهان. وبیّن ان ذلك التحقیق من طریق الولایة والکشف الروحی، وخلع البدن الجسمانی ، لیس الا وانّی مع بضاعتی الکاسدة فی طریقی العام والعمل ، انتحلت ذلك ملتجئاً الی فناء باب مدینة العلم والمعرفة ، متوکلاً علی الله مولی النعمة ، ومؤتی الحکمة ، والله المستعان وعلیه التکلان .

قوله (المترجم) : «جدیر[۱] لکل ساعی ...» ای ینبغی لکل طالب علم مرید بیان ثلاثة امور من الرؤس الثمانیة :

اولها ، معرفة الغایة ای الفایدة التی هی عامدها بالمیم، ای قاصدها فی هذا السعی والطلب ، لاحتیاجه الباعث الی طلبها ، اذ مالم تبعث الحاجة الی طلب الغایة من تصوّر نفع، لم یحسن الطلب، فالّلام فی قوله : لمعرفة . لم یتعلق بالساعی کما یتبادر الی الفهم، بل بمعنی من . وفی اکثر النسخ عابدها بالباء ، ولا یخلو من تکلّف .

والثانی، ان یتصور قدر المنفعة بالقلّة والکثرة والخسّة، فیقوی بذلك طلبه ولضعف فی لزوم الساعی مسلك المطلوب الذی ابتغاه سلوکاً صادراً عن النفس لتدمیث الأسالیب ، ای ترتیب اسلوب المقدمات القاصدة ، ای المتوجهة الی عین الیقین .

والتدمیث ـ بالّدال المهملة والمیم والثاء المثلّثة اخیراً اللّتین وذکر الحدیث والأخیر انسب ووصف الیقین بالمزیل للشك وصف کاشف، لان الیقین هو الذی لا یزول بتشکیك اهل الشك[۳] ، فالیقین یزیل الشك عند الوصول به، ای بسبب الیقینیّات الی ماهو المطلوب من المقاصد والغایات .

قوله[۲] : «وان لم یلزم طاعة تصّرفه...» التنوین للتنکیر، وجملة لصرفه صفة الطاعة، وماء الموصولة فاعل تصّرفه ، وهو الأمر الثالث وهو لزوم الطّاعة لمن لصرفه ما یذلقه ذلك المطاع، ای المعلم اعنی ما یعطیه ولو وصل الی ذواقه من الالتذاذ بالترقی فی ارتیاض العلوم والریاضات العلمیة السامیة ای التی یعلو بالساعی وترفعه صاعداً الی غایة الشرف

التى هى معرفةالحق بالالوهيـّة والربوبيـّة ، اى بذاته وصفاته وافعاله التى يتوخـّى اى يتوخـّاها ويقصدها النفوس العقليةالواصلة الىالعقل بالفعل بالنزوع الطبيعى اى بالشوق الجبلىالفطرى فى طبايعهم الى تلكالغاية الشريفة التىهى معرفةالمبدأ والمعاد للأنفس العقليـّة .

قوله : «قالالحكيم ...» هذا كلامالمعلم الأول للحكمة وماذكرهالمترجم تمهيد لذلك الذكرالحكيم فىاول كتابه قولين مرموزين، فى انالفرض هوالانسانالكامل، وان معرفة النفس هومعرفةالله فالقولالاول هواولالبغية وآخرالدركالبغية بالضم والكسر- المبتغى وما لأجلهالكل، يعنى اولالمقاصد فىالتعقل يدرك ويحصل آخرالامر، مثل انالغاية كما تقرّر ، من ايجادالعالم هىالمعرفة ، وهى انـّما تحصل وتدرك فى منتهى مراتبالوجود وهوالانسان ، ومنتهى مراتب ذلكالنوع هوالانسانالكامل الذى لا اكمل منه. ومثل مـا يقول اهلالحق، من انالغايةالمقصودة من ايجاد كل فرد فرد منالعالم هو نبيـّنا سيـّد المرسلين - صلىاللهعليه وآله - وهو وانكان اولاً فىالوجود العقلى، لكن بحسبالوجود الكونى بعد طىّ جميع درجاتالنـّبوات والولايات كما قيل :

«اول فكر آخر آمد درعمل» فافهم .

والقولالثانى هو اولالدرك ، آخرالبغية ، ومعناه : انالذى يوجد اولاً هوالمقصود اخيراً، فهوالاول الآخر، مثل ما يقال : انالعقل هو اولالمبدعات ، وهو آخر ينتهى اليه خلاصةالوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فينتهى الى ما ... اولاً . ومثل ما يقول اهـل الحق، من انالنورالأول هونور نبيـّنا خاتمالمرسلين -ص- ويكون مصيرالكل فىالقيامة اليه بان يكونوا تحت لوائه، وهوالشاهد(الف) للكل والشفيع للكل، كما ورد: نحنالآخرون السـّابقون الىالله والى جواره، والسابقون فى مرتبةالوجود، هذا ما خطر بالبال فىمعنى هذا المقال .

وقال يعقوببن موسىالمتطـّبب فىترجمةالقولين : آخرِ آفرينشها ابتداىِ دانستن

(الف) - قالالحكيم الشيخالنظامى «قده» :

اى ختـم پيمبران مـرسل حلواى پسين ، ومسلح اول

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود .

قوله : «فالّذی[۳] انتهینا الیه ...» اول بالنصب لکونه غیر منصرف وقع طرفا ای الذی انتهینا الیه من العلوم الطبیعیّة والالهیّة الیه فی اول هذا الفن من معرفة الربوبیة التی تضمّنها هذا الکتاب، هو آخر المطالب الطبیعیة والالهیة، فان غایة الطبیعی ان ینتهی جمیع مقاصده الی محرک لا محرک فوقه، وغایة مقاصد الالهی الإنتهاء الی علّة للکلّ لا علّة له .

ثم اراد ان یبیّن انّه کما ظهر من البیانات الطبیعیّة والالهیّة ، ان الغایة لکل فحص وطلب هو درک الحق ولایة لکل فعل وطلب من نفاد العمل، فوجب من ذلك النظر فی هذه الغایة وفی صفاتها الکمالیّة التی هی کالأعراض، وافعالها التی هی الاسباب الفواعل.

فقوله بعد ذلك : «فقد وجب النظر فیها ...» جواب قوله : «امّا کانت ...» وقوله : «فان استقصاء الفحص فی النظر یفید المعرفة ...» دلیل علی بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حیث لا ینتهی الی آخر والمعنی : ان استقصاء البحث بغیة المعرفة ، بان جمیع الفاعلین المذکورین فی الطبیعی والالهی یفعلون بالشوق المطبوع المجبول فی ذواتهم شوقاً ازلیّاً ، وان الکل یتحرك ویتوجه بذلك الشوق الی الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانّه لمّا کان هو فوق التمام والثبات، تحرك الکل الیه بالکمال والتمام، کما قال المولوی المعنوی فی منظومته المثنوی :

همچنانکه بیقراری عاشقان حاصل آمد از قرار دلستان

قوله : «فالمیمر[٤] فی اوائل العلوم مقدمة ...» قال السید الداماد تغمّده الله برضوانه: «المیمر بفتح المیمین (الف) من حاشیتی المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة او بضمّ المیم الثانیة مفعل، اما من المؤامرة بمعنی المشاورة ، او من الأمارة بالفتح ، بمعنی الوقت والعلامة والموعد ، او من الآمرة بالتحریك ، بمعنی النماء والزیادة والبرکة، او بمعنی العلم الصغیر من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسکان المیم واحد الاُمور ، یقال : امر فلان مستقیم وامور القوم مستقیمة ، او من الامر بکسر الهمزة بمعنی القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنی الامارة کلتاهما بالکسر، ای الولایة والریاسة

(الف) – قال قده فی اوایل القبسات .

او من الايتمار، والاول اكثر شيوعاً عندالأدبييّين.

قال علامةالزمخشری فی‌اساس‌البلاغة: «ایتمرت ما امرتنی به، ای امتثلت، وفلان مؤتمر، ای مستبدّ، ویقال: فلان لا یأتمر رشداً، ای لا یأتی برشده من ذات نفسه، ویقول امرته فأتمر، ای امتثل وابـی ان یأتمر، ای استبدّ ولـم یمتثل، وتأمروا القوم وائتمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومـربی ای اشیر علی، وتقول بعید من‌المیمر، قریب من‌المیبر، وهوالمشورة مفعل من‌المؤامرة والمیبرالنمیمة ...» قلت: وباءالمیمر - المیبر - ظ - ایضاً میقلبة عن‌الهمرة» الی‌هنا کلام‌السید «رضی‌الله عنه».

قوله: «بالقوانین[٤] المقنعة...»، لیس‌المراد بالاقناع هنا ماهومصطلح صناعةالخطابة لمنافاته الاضطرار، وانّما المراد بهـا البراهین‌الموجبة لسکـون‌النفس والاطمینان لها حیث کانت مقدماتها اضطراریّة یضطرالنفوس الطالبة للحق‌السالکة سبیل‌الیقین الـی قبولها.

قوله: «ذوات‌الأوساط[٥]»لعل‌المراد بها ما یصحّ علیها قول لم، فان‌الجواب عن‌اللّم اما بالفعل اوالغایة وکل ماله فاعل فله غایة لا محالة.

قوله[٦]: «وان‌معنی‌الغایة ...» هذا هو معنی‌الغایةالحقیقیّةالمطلوبة التی‌هی منتهی الغایات ونهایةالنهایات وهی درک‌الحق علی ما هو علیه.

قوله[٧] فان اثبات‌المعرفة لما قال آنفاً انـه لو لم‌یکن معرفة لم‌یکن‌طلب وفحص وفی ذلک بطلان بعثةالأنبیاء واجتهادالعقلاء وارتیاض الاولیاء والحکماء ومنه بطلان‌الجود ایّ کون‌العالم صادراً عن محض‌الجود اذ ذلک لأجل حصول‌المعرفة کما فی‌القدسیّات کنت کنزاً مخفیّاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق والا لامکن بالبخت والاتفاق کما زعم بعض الزنادقة وبالجملة لا شکّ فی وجودالطلب حیث یری من بنی‌آدم انّهم مجبولون من‌اول امرهم الی انقضاء آجالهم وعمرهم بل عندالنظر الجلیل جمیع اجزاءالعالم مفطورة علی الطلب والحرکة فی‌الجملة لکن کل میسّر لما خلق له قال تعالی (افحسبتم انـما خلقناکم عبثا وانّکم الینا لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذی قـدّر فهدی) (ب) ولا ریب ان‌ الطلب انّما هو لما یتصور او ما فی حکمه وینتهی لا محالة بالاضطرار والاختیار الـی

(الف) - س ۲۳، ی ۱۱۷. (ب) - س ۸۷، ی ۳.

المطلوب وهوالمعرفة اعنی وجدانالمقصود بالحرکة اذالکل عند اهلالحق شاعرون بما هوالمطلوب له کل واحد علی حسب درجته ومرتبته کما سیظهر فیمطاوی هذا الکتاب انشاءالله فثبوتالمعرفة دلیل علیانّیةالغایة بل نفسها لان عندها ینتهیالطلب ویحصل المطلب وهذا قطرة من بحر لا ینزف .

قوله[۸] : اذ لا یجوز قطع مالا غایة بذیالغایة والنهایة اراد انّه اذا وصل الیالغایة حصلالسکون ، فالحرکة بعدالوصول الیالغایة والنهایة فی حکمالحرکة الی مالا غایة له معالتلبّس بالغایة ، وذلك شنیع فیالنهایة .

قوله : «فالمیمر[۹] فی اوایلالعلوم ...» هذهالعبارة فیغایةالسّقم من حیثالاعراب والمعنی ، ولعلالغرض انّه کما ان ما ذکر فی عام ما بعدالطبیعة منالمسائل الالهیّة ممّا یعین فی هذا الغرض الذی بصدده، کذلكالعلومالطبیعیّة ومعرفةالحقایقالکیانیّة معینة علی نیلالبغیة التی هیالمقصود من ابانة مایریدالابانة عنه فیهذا الکتاب، فینبغی للناظر فیهذا العام الذی هو فوقالفطرة الحکمیّةالمتعارفة، انیتمرن نفسه بالریاضات العلمیّة، فیکتسب حظّاً وافراً منالعلومالالهیّة، ویأخذ نصیباً کاملاً منالعلومالطبیعیة، بحیث یحصل لهالعلوّ والتفوّق علی مناراداالسلوك الیالعلوم الطبیعیّة، فانّها کالسلّم لهذهالدرجةالعلیّة . فعلی هذا یمکن انیکون قوله : «معرفةالشیء ...» مفعول اراد ، وقوله : «العاو ...» مفعول قصد» ، اوبالعکس. اویکونالواو فی قوله : «وقصد ...» کما وجد فی بعضالنسخ تصحیف منالناسخ . وفیالنسخ التی لم یوجد الواو، قد سقط من ، من قلمالناسخ. واما التخریج ، فالمراد بهالخروج عن قیود الحکمة الرسمیّة ، وخلاصالنفس من اسرالشکوك والشبهات والجرح والتعدیل التی شاعت بینعلماءالقشر وارباب‌البحث والجدل، ولابدّ معذلك من تمرّنالنفس بالریاضاتالفکریّة والمجاهدات الشرعیّة ، وتصفیةالخاطر منالخیالاتالوهمیّة الشیطانیة وتخلیطالباطن بالعبادات الالهیّة والاذکار القدسیة ، وقراءةالکلمات الربانیّة وتطهیرالقلب منالصفات الذمیمة والآراءالباطلة والعقایدالفاسدة حتی یکون من اهلالفطرةالثانیة ویسلكالطور الذی وراء العقولالمتعارفة ، ومنالله العون فیالبدء والخاتمة .

قوله : «مطاطا[۱۰] فوسیقی ...» هذا الکلام فی معرفةالله تعالی من اثبات وجوده ووحدانیّته وصفاتهالحسنی وکمالاته العلیا ، وانهالفاعل بالحقیقة والغایةالمطلوبة .

وخلاصة ما اورده ابونصرالفارابی فی ترجمته، انّه تعالی اول الأوایل وهوالاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّیات الاشیاء وماهیاتها ، لیس فیه نقص ولا قوّة ، ولیس کمثله شیء ، ولا فی مرتبته شیء ، ولا لوجوده سبب، ولا غایة لوجوده، والا لتقدّمت علیه، ولا له ضدّ ، والا لکان لعدم ضده دخلاً فی وجوده علی ما هو شأن‌الاضداد ، غنی عن کل شیء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق‌التمام، بمعنی لا درجة وجودیّة ولا کمال وجود الا منه، ولایخلو منه‌شیء ، وهو خلو عن‌کل شیء و«لا یعزب عنه‌مثقال(الف) ذرة».

ولیس وجوده بعینه لغیره، ولا لارتفعت الإثنینیّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم‌یکن فوق‌التمام ، فهوالواحد الفرد، وهوالعالم بذاته، فیکون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . وحکیم بمعنی ان له افضل علم بافضل معلوم، وحیّ کذلک، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ لیس شیء خارجاً من ذاته، وهو بکل شیء محیط. ونعم ما قال‌المترجم فی ترجمته بالفارسیّة بعد وصفه سبحانه وتعالی بصفاته الکمالیّة من‌العدل والحکمة والجود والحیاة والقدرة والوحدانیّةالحقیقیّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامی اینها حق تعالی را بخوانیم،نه‌آن خواهیم‌که این چیزها تمامی اوست، چنانکه تمامی ماست، بل‌که چنین گوئیم که تمامی این چیزها اوست تعالی .

قوله: «کیف[11] فارقت‌العالم‌العقلی ...» .

فیما نسب الی الشیخ‌الرئیس من تعلیقاته علی هذا الکتاب‌المستطاب ، انّه قال : «لیس یعنی، ان‌نفس الانسان کانت موجودة قبل‌البدن ممتدّة لا تبزغ الی‌بدن ولا ملابسة، ثم صارت الیه، فان هذا امر قد بان استحالته فی‌الکتب ، وان کانت‌النفس مع ذلک لا یموت.» ثمّ ذکر لذلك معنی لا یلیق ان ینسب الی تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان‌المعلّم الأول اراد بالنفس هناك‌النفس الانسانیّة ، علی انّه سیذکر بعد کلام فی تفصیل‌النفوس الجزئیّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لکن اراد نوع هذه‌النفس ، والأنواع قدیمة علی رأی الشیخ‌الرئیس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً ارید بها الحقیقةالعقلیّة التی انها عند علتها کما قاله بعض‌الاساتیذ المتألّهة .

(الف) – س ۳٤، ی ۳ .

واما ثانیاً ، فان قوله : «وان کـانت مع ذلك لا یموت ...» یفید انـّه فهم من قول المترجم : «وصحّ ان النفس لیست بجرم وانـّها لا تموت ...» ان ذلك استدلال علی هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، ولیس بذاك، لانّ ذلك کان طریق المترجمین ، بل علـی صاحب الکتاب ان یشیر الی خـلاصة ماسبق فی الباب السابق ، اوالکتاب المتقدّم ، ثمّ یشرع فی المقصود ، ولمّا کان الغرض من تحقیق انحدار هذه النفس ان یـُبیـّن کیفیـّة صعود النفس الانسانیـّة الی مابدءت منه، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذکر کیفیة رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم ان المراد علی ما ظهرلی من هذه النفس ، هی النفس الملکوتیة الالهیـّة علی ما فی خبر مولانا امیرالمؤمنین ، علیه السلام، وان مفارقة العالم العقلی هـو توجهه الـی اصلاح العوالم التی تحته ، کما یؤمی الیه قـوله : «تحـرّکت من العالم الاول اولاً الی العالم الثانی ، ثم الی العالم الثالث کما سیأتی» وهـذه النفس هی الروح المسدّد لنبیـّنا واوصیائه ـ صلی الله علیه وعلیهم ـ وانـّما النفوس الکلیـّة والجزئیـة هی وجـوه تعلـّقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الکلی والجزئی، ومن البیـن کما یظهر من کلامیه، انـّها صادرة عن العقل، متصلة بـه، بمعنی ان العقل لما استفاد شوقاً ، کانت هذه النفس الشریفة ، فهی قبل العالم الثانی والثالث فضلاً عن البرازخ البدنیـّة ، وانـّها المفیض علی الکلّ ما استفاضت من العقل ، فتبصـّر .

قوله : «ان کل[۱۲] جوهر عقلی فقط ذوحیاة ...» .

قال الشیخ : «ای مفارق للمادة فقط، ای لیس وجود ولا کمال وجود ان کان عقلیـّاً بریئاً عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل، یعقل ذاته وما یلزم من معقول ذاته من مادة وتـوالیه عقلاً بالفعل . وانـّما کان عاقلاً بذاته، لأنّ ذاتـه مجـرّدة عن المادة ، مستقلـّة ، وکل مجرد کذلك، فـاما ان یصحّ ان یعقل ، او لا یصحّ ؟ والثانی جمیع ، اذ کل موجود یمکن ان یعقل، فصـّحة المعقولیة اما بـان یتغیـّر فیه شیء اولاً والثانی لا یصحّ فی المجرد، اذ کل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وکذا لکل مـا یجوز اقترانه ، فکیف حاله مع نفسه، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التی تتاو ذاته تکون ممکنة له ان یعقلها، والممکن فی مثل هذا الجوهر واجب، اذ هـو جوهر لا یتغیـّر ، وهو علی کماله الأول ، فتکون المعقولات بلا واسطة معقولة له، والتی یلزم من اجتماعهما ایضاً معقولة له، فیکون العالم العقلی معقولة له ، وهوالحیاة العقلیة ، وانـها افضل کل حیاة والـّذها. قوله : «فی

العالم العقلى، اى عالم التجرّد عن العلايق المادّيّة، وقوله: «ثابت فيه دائم لا يزول عنه» اى ليس هـذا التجرد والتفـرّد يكون فى وقت دون وقت، بل دائماً، لانّ سببه وهـو الاستكمال بالكمال الاول ثابت قائم، ولا مرتبة له يطلبها، ولا كمال بنحوه ولا يشتاق غير ماحصل له ...» انتهى كلامه مع بعض زيادات وتلخيص.

واقول: قول المترجم: «ان كـل جوهر عقلى مبتداء» خبره فذلك، كما يظهر من نظيريها وقوله: «ذوحياة ...» بالرفع فى بعض النسخ، لعلّة بالحمل على اسم ان، وذلك يجوز فى غير العطف. والحياة هى مبدأ لإدراك والفعل، فمن كان ادراكه اشرف كالتعقّل وفعله ارفع من مباشرة الحركة والتحريك والآلة، يكون حياته أعلى واشرف، ومايكون مبدأ ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله، لكان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من التركيب، فالجواهر العقليّة ذات حياة اشرف مما عندنا بهذا المعنى. ثمّ ذكر اوصافاً لهذا الجوهر: اولها، انّه عقلىّ، اى وجوده انه عقل كما يؤمى به قوله: فقط. ثمّ بانه ذوحياة عقلية، اى نفس انيته نفس مبدأ ادراكه وفعله، وثالثاً، بانّه لا يقبل شيئاً من الآثار، اى لا يقبل اثراً بالنظر الى مـا تحته، والا فالعقل يقبل الفيض دائماً من المبدأ الأعلى.

ثمّ فرع على ذلك احكاماً، منها: انه ساكن فى العالم العقلى، ليس هذا السكون مـا يقابل الحركة، لأنّ كلتيهما منتف عن عـالم العقل، بل هو شبيه بالسكون، بمعنى عدم التوجه الى غير مبدئه، كما يطلق على توجـه النفس الكلّ الى السوافل بالحركة والهبوط والسلوك، مع كونها ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سيصرح بذلك فيما بعد.

ومنها: انّه ثابت فى العالم العقلى، وثبوته هو استقراره فى مقامه، بحيث لا يشغله امر عمّا كان عليه من النظر الى عظمة مبدئه، والانوار الفايضة من لدنه.

ومنها: روائة فى ذلك الاستغراق لا يزول بصره عنه طرفة عين.

ومنها: انّه لا يسلك الى موضع آخر، اى لا يتبدّل مرتبته فى الاستغراق والاستنارة، وان كانت مماثلة لمرتبته فى ذلك، لأنّ لكل من الامور العالية مرتبة لا يتخطّاها، «ومـا منّا الا له (الف) مقام معلوم».

(الف) – س ۳۷، ی ۱٦٤.

واستدل بانّه لا مکان له یتحرّك الیه غیر مکانه، ای ان وجوده وانّیته هی نفس مکانه ومرتبته، فلو کانت غیرها، لامکن الطلب کما فی استکمالات طالبی الکمال، اذ لیس فوقه مرتبة، وهو ظاهر. ولا یتوجه الی ماسوی مبدئه من الامور التی تحته، هذا بالنظر الی نفسه، وکذا لا ینساق الی مکان غیرمکانه، هذا بالنظر الی غیره، ولیس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تامّا بحیث لا یسع قوّة الامکان اتمّ منه، فالی ایّ وجه ینساق، لزم فیه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسیر الشیخ فاعرف.

قوله: «وکل جوهر[۱۳] عقلی له[۱٤] شوق ...».

لمّا فسّر الشیخ النفس التی فی الانسان، قال هیهنا: «ای من حیث هو جوهر مستغن عن ان یقوم بالمادة، یناله شوق ای یحتاج ان یحصل له شیء غیر حاصل له، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذی هو عقل فقط، ای من حیث لیس واجداً لکمال فی اول ما یتجوهر فهو فی درجة ثابتة، ای لایکون عقلیاً صرفاً فی قوام ذاته وفی کمال ذاته التی یتلوه، بل وان کان من حیث ذاته مجرداً عن المادة، فانه من حیث کمال ذاته الذی یکون له بعد ما لم یکن یحتاج الی مادة.

واماالبرهان علی ذلك، فقد صحّح، وهو: ان کل حالة یکون بعد مالم یکن، فانّها تتعلق بالحرکات الجسمانیّة، وتنسب الی الحرکة المستدیرة، فان ذلك البرهان لم یقم من حیث ان التجدّد والتغیّر جسمانی، بل من حیث هو تجدد وتغیر، واذا کان کذلك، لم یجز ان یکون مثل هذا الجوهر الذی لیس له کمالاته مع اول تجوهره عقلیّاً صرفاً؟ ای مجرداً عن المادة وعلایقها من کل وجه ...» انتهی کلامه.

اقول: انظر کیف تکلّف فی تصحیح مایزعمه، وصرف الکلام عن وجهه الی ما لا یرضی ولا اراد قائله، لکن ما احسن هذا التکلف والتجشّم، لوکان کما قاله.

فالحق الحقیق بالتصدیق بعد مادریت، ان المراد بها النفس الکل، ای النفس الملکوتیة الالهیّة، ان العقل الذی هو عقل فقط مادام یتوجه الی بارئه، فهو کما هو، فانه عقل فقط، فلمّا نظر الی نفسه وانّها امتلأت من نور مبدعه وانها کل المعقولات التی کل واحدمنها حقیقة اصلیّة لموجود موجود، وان تلك الحقایق الاصلیة التی باصطلاح آخر اسماءالله الحسنی وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذی هو جملة تلك المعقولات الی الظهور ایضاً، فصدرت عنه النفس الکلیة الالهیّة، فالنفس عقل ظهر

بصورةالشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق. فذلك‌الجوهر بعدالجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، ثمّ بيّن ذلك بقوله: واذا استفادالعقل . اى‌العقل فقط شوقاً ما، اى اذا ظهر له شوق‌حسب ماذكرنا، سلك بذلك‌الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله[١٥] : «واذا استفادالعقل ...» لعلّ الشيخ قرءه‌العقلى بالياءالتحتانيّة ، وحمله على‌النفس، فقال: كان طلبه لما يشتاق اليه فى سبيل غير سبيل‌العقل، فان سبيل‌العقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشىء بسبب انّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان‌يشتاق الى مقارنته ، لزم‌ضرورة ان‌يطلب من‌حيزالتغير لا من‌حيّزالثبات، فان حيّز الثبات لا ينجلى‌عليه بازائه النقص بل‌لقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر. هكذا وجد فى بعض‌النسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما يكفيك .

قوله : «لأنّه يشتاق الى‌الفعل كثيراً ...» لمّا لم يوافق هذا الكلام غرض‌الشيخ قال: «فيه تحريف، لان‌النفس لوكانت رأت‌العالم العقلى، لكانت‌استكملت، لأنّ رؤية‌الشىء هو قبول صورته، ولكن مغزاه الى رتبة‌الاشياء التى فى‌العقل، اى يشتاق الى ان يراها فى‌العقل . وبالجملة لأنّ التشوّق يكون بجملة عن مفصّل ، كمن يشتاق الى‌الجماع ولم يعرفه، كالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانّها تشتاق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ...» انتهى .

اقول : رحم‌الله الشيخ، كيف تجشم لصرف‌الكلام الى مازعمه، وقد قال فى غير موضع من كتبه : «كل مالم يصل فهمك، فذره فى بقعة‌الامكان ...» وعلى ما حقّقنا ، غرضه ان‌العقل لما نظر الى ما اودع‌الله فيه من‌الخزائن التى عنده ، والجواهرالعقليّة التى فى تلك‌الخزائن مع ما فى ذواتها من طلب‌الظهور فى‌المظاهر، فصار هونفساً اشتاق الى‌الفعل والاظهار والى زين‌الأشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها من‌الحقايق التى رآها فى‌العقل، اى فى مرتبتها العقليّة التى كانت عليها حين ماكان عقلاً فقط، ومن هذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصوره‌الشوق . فتبصر .

قوله[١٦] : «كالمرأة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هكذا فى‌النّسخ التى وصلت الينا من قوله: «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، يقال: شملت‌الناقة لقاحاً،

كفرح فتنبّه. واما على الأفعال فللتأثّر، يقال اشمل الفحل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكلّف . والظاهر ان الهمزة من زيادت النّساخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة .

قوله[١٦]: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذى كلامنا فيه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار ما فيه من الصور العقليّة التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شىء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الى ، مصحّف ، اى التفسيريّة . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً لقوله : اليه. والشيخ قدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير ما فيه بالقوّة من الاستكمال بالصور العقليّة موجوداً بالفعل. ثم قال: ويجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بيّنا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رأيه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطله تصريحات المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الغاية، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفعّل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقليّة، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النوريّة، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لأجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباد» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق[١٧] سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول ليت شعرى ما يقول الشيخ هيهنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانه، وانّما تعرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فى تقسيم الجوهر العقلى، فكرّره ثانياً للتأكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارى جلّ جلاله، وكانت تلك الأنوار بحسب ذواتها لطلب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) — س ١٥، ى ٢١. وان من شىء الا عندنا خزائنه .

(ب) — س ٧، ى ٣٠ .

يتأتى ذلك فى المراتب التى تحته، اذ فوقه غيب الغيوب ، وكلّما نزل الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصار الإجمال تفصيلاً ، ومنتهى ذلك السفر هو العالم الحسى الذى هو الشهادة المحضة المقابلة لغيب الغيوب، فلا محالة صار العقل ذا شوق، فانّما تصوّر العقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصوّرت النفس وصدرت، فالنفس عقل بالذات ، كما ان العقل نفس بالعرض، حيث تصور العقل بالشوق، فصار نفساً .

قوله[١٨] : «فالنفس اذاً قبل الشوق ...» .

قال الشيخ : اى، ان النفس جوهر عقلى مجرد الذات عن المادة، وقد صار له[١٩] شوق الى العالم الحسى فيما صارت له هذه الصورة ، وبها يتّصل بالعالم الحسى يكون نفساً ، وانّها انّما هى نفس، لأنّها كمال جسم آلى ...» انتهى، وهو كما ترى .

قوله : «غير[٢٠] ان النفس ...» .

قال الشيخ : «قد يكون ما يستكمل به ممّا يتشوق اليه امراً كلياً ، وقد يكون امراً جزئيّاً ، فان كان امراً كليا ، صورت صورته الكلية بالفعل وتصرّفت فيه تصرفاً كلّياً من غير ان يفارق عالمها العقلى الكلى» انتهى .

اقول : اعلم ان فى قوله : «تصوّر بصورة الشوق» للمشتاق اليه، تصريح بقاعدة شريفة عالية، هى ان النفس كلّما توجّه الى اى شىء ، فهى يتصوّر بصورة ذلك الشىء، كأنّه ذلك الشىء . فلعلّ الفرض، ان النفس ، اى النفس الكلية الملكوتية ، اذا اشتاقت شوقاً كلّياً بمصالح كلية من جملة نظام الكل ، صورت الصوّر ،اى النفوس الكلّية فعلاً ، اى بالاظهار، اى بان يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات السّماويّة وما فوقها، ودبّرتها تدبيراً كلياً عقلياً من غير ان يصير فى اجرامها بحيث يفارق عالمها، كالأمر فى تصورها بصور النفوس الجزئيّة التى هى صورة بصورها الكلّية السّماويّة ، اذ كل ما فى العالم الأسفل ، فانما تمرّ من سماء الى سماء ، الى ان يأتى الى الارض ، ففى كل سماء لتلك الجزئيّات صورة يناسب مرتبة تلك السّماء ، وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً كان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الى الجزئيات ، فصارت فيها بسبب عالمها ، فشرعت الشرايع وبعثت الأنبياء لإستخلاصها .

قوله : «من تدبير[٢١] علّتها القريبة ...» يظهر منه ان الاجرام السّماويّة علل قريبة لجزئيات هذا العالم .

قال‌الشیخ : «وذلك، لأنّ العالم القریبة اتصفت‌الصور بالموادّ ، لکنّه یجب ان‌یعلم ان نصیب‌الاجرام السماویّة الإعداد والتهیئة ، لما ان‌الصورالنوعیّة فایضة من‌المبادی الغیرالجسمانیّة، الا انّه ذکرالأجرام،لانّها هی التی تفیض‌الصور من‌المبادی علی قیاس ماهی فیها، لکن اذا اتّصلت بالتمهیدالسماوی، خالطت قرائن لم‌یکن منها بدّ من‌الافعال والانفعالات من‌الأمورالسّماویّة والارضیة ، حتی صار لکلٍّ منها نصیب بحسبه ...» وقد ذکر فی تلك‌الحاشیة تجریدالنفس للمعقولات وتفسیرها حسب مافهم من‌النفس ، ترکناها لعدم‌الفائدة .

واقول : یظهر من‌مذهب ارسطو، ان‌المحرّك‌الأقصی فی‌المنّی هوالاب، وفی‌البیض هوالطائر . وقد بیّن انّه لیس فی هذا کفایة دون مبدأ من خارج، وهی‌الأجرام‌السماویة علی رأی ارسطو، والعقل‌الفعّال علی رای متاخری‌الفلاسفة . واماالحیوان المتولّد من غیرالتناسل والثبات، فالمحرك الاقصی علی رای ارسطو هی‌الأجرام السماویّة بتوسط القوی‌النفسانیّة التی یفیض‌عنها، وعلی رأی‌المتأخرین هوالعقل‌الفعال، ومعتمد ارسطو ان‌المغیر والمکوّن لا یکون الا جسماً اوقوة فی‌جسم، وان‌الفعل الذی هو نهایة‌التغیّر لا یحصل الا عن‌الفاعل‌المتغیّر ، ولیس یمکن ان‌یکون‌الفاعل للتغیّر شیئاً ، والفاعل لنهایة‌التغیّر شیئاً واحداً .

قوله : «بل تکون فیه[٢٢] وخارجة منه ...» ای اذا صارت‌النفس‌الکلیة الی‌الأشیاء الجزئیّة ، ورتّبتها باحسن رتبة ، ودبّرتها اصلح تدبیر، لیس ذلك بان یصیر محصورة فیها بان خرجت من ذاتها، بل یکون داخلة فیها، بحیث کانها صارت طبعاً، لکن خارجة منها، حیث لم یخل فیها حلول‌الصور، ویطلب ذاتها بل ان اکتسبت ملکات رذیلة صعب خلاصها من‌البدن ، کما سنشیر الیه بقوله: الا بتعب شدید .

قوله[٢٣] : «تحرّکت من‌العالم‌الاول اولاً ثمّ الی العالم‌الثانی ثم الی‌العالم‌الثالث» .

فی بعض‌النسخ : ثم الی‌العالم‌الثانی . لکن وجود کلمة من استغنی عن ثم . والشیخ لم یتعرض لهذا ولما بعده الی‌الکلام فی‌النفس‌الانسانیّة لامتناع انطباق ذلك کلّه ، لما فسّرالنفس اولاً وعلی‌الجملة .

فالأول ، هوالعالم‌العقلی وعالم‌الغیب والملکوت‌الاعلی وعالم‌الالوهیّة .

والثانی، هوالعالم‌النفس وعالم‌المثال وعالم‌الاشباح وعالم‌الربوبیّة وعالم‌الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلّيّة من الأجرام السماويّة والارضيّة وعالم الملك وعالم الخلق .

قوله : «فان العقل[٢٤] لم يفارقها ...» اى ان النفس مع سلوكها تلك العوالم الثلاثة ، لم يفارقها العقل، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالعقل باطنها. وفى سلوك النفس وتلوّنها بصبغة الله لـم يختلف حال العقل ، ولم يبرح من مكانه، فـالنفس يفعل بالفيض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل، فالافعال كلّها فى الحقيقة، وانّما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل، فجميع الحسن والبهاء والكمال فى عالم الحس من العقل .

قوله[٢٥] : «لأن العقل ...» يظهر منه، ان القوّة الجسمانيّة لا يقوى على الافعال الدائمة، فدوام العقل من النفس انّما هو من جهة العقل، لا من حيث انها صورة للجسم .

قوله : «واما نفس[٢٦] ساير الحيوان ...» اراد ان يبيـن ظهور النفس فى الأشياء الجزئية الحسيّة ، فذكر الحيوان اولاً ، وان كان اول مظاهرها النبات، لكن لمّا كان ذلك فـى الحيوان اظهر، قدّمه، فالـذى فى الحيوان وان سلك خطاءاً ، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن ان يتّصل الى الانسان ، فيخلص من الضيق، فكأنـه لم يخطأ ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلص، كالذى فى السباع، ومع ذلك لا يفنى ولا يموت، فهى عند فساد اجسادهـا باقية فى عـالم البرزخ بهويّاتها المتمايزة ، محشورة فى صورة متناسبة لهيئاتها النفسانيّة بحسب انـواعها المختلفة ، متّصلة بربّ نوعها وسلطان طلسمها ، وهو من العقول النازلة فى الصّف الأخير من العقول العرضيّة .

فمنها : ما يتوسّط بينه وبين معاوله ان كان فى غاية الشرف، نفس انسانيّة، وهـو ربّ نوع الإنسان، او نفس حيوانيّة او نفس نباتيّة على اختلاف الشرافة. فالعقول التى هى مبادى الطبايع الحيوانيّة التى لها نفوس مثالية ، ترجع تلك النفوس اليها، مع بقاء تعدّدها وامتيازها .

واما النفوس الحيوانيّة الحساسيّة فقط من دون تخيّل ، كـالحشرات وامثالها ، فهى عند فساد اجزاءها ايضاً لا يفسد بما قلنا، لكن لا يبقى متمايزة ، بل يتّصل بربّ نوعها كالأشعّة تتبع الشمس حيث تغيب، وان تعدّدت وتمايزت بحسب الروازن. فافهم.

قوله : «وان[٢٧] الفى ...» بالفاء على المجهول، اى ان وجـد فى هذا العالم نوع من انواع النفس فى اى مرتبة، كانت حيوانيّة او بهيميّة او سبعيّة اوحشرات اوغيرها ،

فانـّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، اى النفس الكلية التى هى عقل بالذات، فذلك النوع ايضاً ينبغى له ان يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيـّة ، ويسرى الحياة منه الـى الجسم الذى صار اليه .

قوله : «وكذلك النفس[٢٨] النبات ...» اى مثل ما قلنا من الحيوان يجرى فى النبات، وانـّه ذوحياة ، الا انّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان الأنفس كـلـّها انسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحـد ذى حياة عقليـّة دائمة باقية غير داثرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسـّة والقـوّة والضعف، وكـل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابـل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتى بيانه فى موضعه .

قوله : «واما[٢٩] نفس الانسان ، فانـّها ذات اجزاءٍ ثلاثة ...» .

لا يذهب عليك ان ليست النفس الانسانيـّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة اليها، بـل المدرك والمحـرّك والمنمى شىء لـه قوى متعددة ، لكل قـوّة قوى خادمة ، فالمدرك لجميع الادراكـات والمحـرّك لكافـّة التحريكات الصادرة من القوى المحـرّكـة الحيوانيـّة والنباتيـّة والطبيعيـّة هى النفس بوحـدتها الجامعة، لأن لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيـّة ثم نفسانيـّة ثم حيوانيـّة، الى ان يظهر انساناً ، وكلـّما وصلت الى مرتبة كمالية ، كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة اتمّ ، فنفس الانسان تمام لجميع مـا سبقه من الأنـواع الحيوانيـّة والنـباتيـّة والطبيعيـّة ، وتمام الشىء هو ذلك الشىء مع ما يزيد عليه، فالانسان بالحقيقة كل هـذه الأشياء النوعيـّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : «وهى[٣٠] مفارقة للبدن عند انتفاضه وخلله ...» .

قال الشيخ : «اى الانسانيـّة التى هى الأصلية ، ولها هـذه القوى، فان الصحيح انّ للانسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عديدة ، وانـها الاصل لانبعاث القوى، واما اى قـوّة يبقى معها فهو بحث آخر ...» انتهى .

(الف) — واعلم ان جميع ما ذكرها المحشّى المحقق مأخـوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكما واستاذه المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذه بصريح عباراته —جلال—

اقول : هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيدالنفس بالنسبة الى قواه ، يعنى انالحىّ المدرك السميع البصير العاقل الغاذى المنمى المولّد فى الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس ، شىء واحد، هى النفس ، وقد اختلف القوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفكّرة ، وبعضها شهوانيّة ، وبعضها غضبيّة .

وذهب الشيخ الى انالنفس واحدة ، لكن يفعل بعض الأفاعيل بذاتها، وبعضها بآلات مختلفة يصدر عن كل قوّة فعل خاص

اماالمنكرون للوحدة ، فقالوا : انّا نجدالنبات لهالنفس المنيمة، والحيوان لهالنفس الحساسة دون المفكّرةالعقليّة ، فلمّا رأينا كل واحدة مع عدم الاُخرى ، علمنا ، انّها متغايرة ، اذ لوكانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول الاُخرى ، وهذا كما ترى وليس هيهنا محل النقض والإبرام .

واماالموحّدون ، فالشيخ واتباعه، قالوا : انّاقد دللنا على انالافعال المختلفة مستندة الى قوىً متخالفة، وان كل قوّة من حيث هى هى لا يصدر عنها الا فعل مخصوص كما فى كتاب النفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذهالقوى يكون كالمدبر لها، لأمتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعته لآخر تارة، ولو لم تكن القوى مرتّبة بسبب امر يربطها، لم يحصل بينها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شىء مشترك، وهو اما جسم او حال فيه، او ليس كذلك، والقسمان الاولان قد بطل فى كتاب النفس . فظهر ان مجمع هذهالقوى شىء واحد ليس بجسم ولا جسمانى، وهوالنفس - هذا .

لكن الحق الحقيق بالتصديق فى توحيدالنفس ليس ما هوالظاهر من اقوالهم، بل ذلك ارفع من ان يصيب اليه ايدى الحكماء الرسميّة ، اذالتوحيدالنفس اعلى من ذلك، ومن عجز عن توحيد نفسه، كيف يقدر على توحيد ربه، وهو ان يعتقد انالنفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهى وتنمى بقوّة واحدة هى نفسها، لكن لما صارت الى البدن(الف)

(الف) - اين مسلّمست كه هيچ امر مجرّد تام التعقل ببدن مادى تعلق تدبيرى نپذيرد، چون مجرد تام بالذات درمرتبهٔ مقدم برنفوس قرار دارد ، وازآنجا كه جميع صفات وشئون عقلى وى از تعقّل ذات وتعقّل مبدأ وتعقّل معلول خود وعشق او بذات وصفات خود باعتبار كونه عين ←

وهو امر متجزّ منقسم جعلت لادراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزية ، روازن وشبابك لمدركاتها المتخالفة ، وانـما يدركها بقوة (الف) واحدة ، كما ان ضعيف القـّوة الباصرة يضع زجاجاً لآلة الرؤية، فهل يجوز لعاقل ان يكون تلك الزجاجة تبصر، فكذلك فى النفس، وسـّر ذلـك ان للنفس الانسانيـّة مقامات ثـلاثة : مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال ، ومقام الحس والطبيعة. وكلـّما يوجـد لها من الصفات والافعال فـى شىء من هذه المقامات ، يـوجد فى مقام آخـر ، فهذه القوى الادراكيـّة والتحريكيـّة موجودة فى مادة البدن بوجودات متفرقة ، لأنّ المادة موضوعة للاختلاف والتجزية ، فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثمّ انـّها موجودة فـى مقام الخيال وعالم النفس الحيوانى بوجودات متميـّزة، لا مثل مايتميـّز ويختلف فى المادة الجسميـّة ، بل بوضع واحد بـل لا وضع هناك ، فاها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم، وهكذا من غير ان ينقسم الحس المشترك ويفترق مواضعها، واما فى المقام العقلى للنفس، فالجميع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الكثرة والتفصيل، لكنـّها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فالانسان العقلى روحانى جميع اجزائه العقليـّة وقواه فى موضع واحد لا اختلاف فيه كثيرة بالحقيقة كماسيجىء التصريح بذلك فى كلام ارسطو فيما بعد.

→

الحب بالحق المبدأ الكل غير متغيـّر وغيرقابل زوال. وذات وى غيرقابل تجـّدد وحدوث وزوال است قهراً ازلى الوجودست بازلية مبدئه القيوم للكل ، معقول الذات وعقل الذاتست دائماً ، لذا تنزل او همان ايجادواظهار اوست نفوس وابدان واجسام را، لهذا نفس درمقام ظهور درماده عين ماده وصور حالـّةٌ درموادست واز ناحيةٌ اشتداد بمقام احساس ثم تخيـّل ثم تعقـّل ميرسد وبالذات درمرتبهٔ نازل عين مواد وصور وقواى طبيعى است وبالذات عين قوهٔ خيال وصور خيالى است و بالذات عاقل ومعقول وعقل است وممـّا ذكرناه ظهر وجوه الخلط فى كلام المحشى العارف الفاضل – جلال آشتيانى – .

(الف) – وانـّما يدركها بلحاظ وجوده السعى ، لأنـّها فى مرتبة جسم وفى مرتبة حس وفـى موطن خيال ومتخيـّل وفى موطن عاقل ومعقول لأن لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعى لأنـّها بسيطة الحقيقة . نه آنكه ذاتاً داراى وجودى عقلانى وتام است وبعين عقل متخيل و حاس ومحسوس است – جلال – .

قوله: «غير ان النفس[۳۱] النقيّة ...» .

قال الشيخ الرئيس: «اى، ان النفس النقيّة الطاهرة التى لم يتدنّس ولم يتّسخ باوساخ البدن، فانّها اذا فارقت البدن، رجعت الى عالمها باهون سعى .

اقول: ان النفس اتّصلت بالبدن ليكون لها التربية التى يختصّ بالامور العقليّة، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقيّة والجمال الحقيقى، فسبيل النفس ان يجعل البدن والآلات البدنيّة مكاسب مكتسب بها المخلص فقط .

ومن المعلوم ان اشتغال النفس بالجانب الادنى، يصدّها عن الجانب الأعلى، كما ان اقباله على الجانب الاعلى، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاسفل . فان النفس ليست بمخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها له على الوجه الذى ينبغى، بل بهيئته تعرض للنفس من الإقبال عليه، فاذا صارت النفس بدنيّة وتمكّنت، انقادت للامور البدنيّة من الشهوة والغضب وغير ذلك، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن، فيكون مصدودة عن العالم العلوى، ونعنى بالأوساخ زوايد ردية رذالة غير طبيعيّة، ولا مناسبة للشىء الذى هو بالقياس اليها نقى، فاذا فارقت النفس البدن وهيئتها الاشتغاليّة بقيت متصلة بالعالم الأعلى لابسة الجمال الاسنى منقطعة عن العالم الذى كانت فيها» انتهى .

اقول: الصواب من القول هو انّ اكثر الفلاسفة المتقدمين وان صرفوا جهدهم فى احكام المبدأ الاول والتنزيه فى الذات والصفات والافعال، قصرت افكارهم هذا الشاد، وسيّما فى درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد، لانّهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مدينتها النبى الخاتم – صلى الله عليه وآله وسلّم – واما اتباعهم من مشّائيّة الاسلام، فقد جمدوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء، ولم يتعرّضوا دهرهم لتنقيحات مابهت من طيبه وبهائه، ولا ما يشمّ من نجد الكرامة، حتى ان هذا الرئيس عجز عن اثبات المعاد الجسمانى، وهو الذى كل الشرايع جاءت به وكل النفوس من المقرين والعاملين له وعجزوا ايضاً عن معاد المتوسطة حتى اضطّر بعضهم الى القول بتعلّقها بالأجرام السماويّة، وايضاً عن معاد النفوس الهيولانيّة حتى التجأ الاسكندر الافروديسى وجماعة الى القول ببطلانها .

وانّما ذهب اكثرهم الى المعاد الروحانى فقط، فالجنّة ونعيمها وحورها وقصورها

وسلاسلها وجحيمها وزقّومها هی رذائل‌الأخلاق وذمائم‌الصفات،خصوصاً الجهل‌المركب والآراءالفاسدة الباطلةالمضادة للحق والكفر والشرك بالله ، وبصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله . واما المقتبسون من مشكاةالنبوةالختميّة والولايةالعلويّة ، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا انّ اجناس‌العوالم والنشآت ثلاثة :

احديها : النشأةالأولى‌الطبيعيّة ، وهی عالم‌الكاينات الفاسدات .

وثانيها : النشأةالوسطى ، وهی عالم‌الصورالنفسيّة وهی عالم‌المثال .

وثالثها : النشأةالثالثة، وهی عالم‌الصورالعقليّة والمثل‌النوريّة، ولكل منها طبقات كثيرة فی‌الشرافة من‌الاشتداد والضعف والعلو والدنو فی‌الطول والعرض ، وان‌الانسان حقيقة مشتملة علـى تلك‌العوالم بالاجمال بحسب مشاعرالثلاثة ؛ مشعرالحس ومبدئـه الطبع، ومشعرالتخيّل ومبدئه‌النفس ، ومشعرالتعقّل ومبدئه‌العقل ، ففی‌المعاد يكون له هذه‌المراتب الثلاثة ، لكن للمؤمنين على تفاوت درجاتهم .

واما الكفار ومن فی طبقتهم، فانّما لم يكن لهم نصيب من‌المرتبةالعقليـة ، فمعادهم انّما يكـون بحسب‌النشأتين الوسطى والسفلی‌بحسب درجته، كما فصّل فـی محله . فالنفوس اما كامله كما لا عقليّاً ، او ناقصة ؟ اما النفوس‌الكاملة فهی التی خرجت فی طريقی‌العلم والعمل الی‌العقل بالفعل، فانّما يصير الی مقامها العقلی واتّصلت بالعقل . واما النفوس‌المشتاقة الـی‌العلم والعمل الغيرالبالغة الی كمالها العقلی، فان تـداركته العناية الالهيّة بجذبة ربّانية او شفاعة ربّانيّة لقوّةالشوق او ضعف‌العائق او لطول المكث فی‌البرازخ اوالقيامة علی‌تفاوت‌درجاتها، فاما الی‌الدرجةالعليا من‌النشأةالوسطى، واما الی‌المهبط‌الاولی من‌النشآت الآخرة . واما النفوس الغيرالمؤمنة فكيفيّة رجوعها كسايرالنفوس السبعيّة‌البهيميّة «ان هم الا كالانعام(الف) بل هم اضل» فهم مترددون فی دركات‌الجحيم ، مقيمون فی عذاب اليم ، وسيجیء تفاصيل ذلك مستقصی .

قوله : « فانّها[۳۲] اذا فارقت‌البدن، لم يصل الی عالمها الا بتعب شديد ...» .

قال‌الشيخ الرئيس : «ای يقاسی عذاباً شديداً كثيراً، حتی ينمحی عنها كـل دنس ووسخ تعلق بها من‌البدن، لأنّها انّما تستبقی بالافعال الرديّة ، واذا تعطّلت جـازان

(الف) – س ۲۵، ی ٤٦ .

يبطل بل وجب .

فان قال قائل : كما ان الكمالات والهيئآت التى تحدث للنفس لا يتمّ الا بالبدن على ما ادعيتم ، كذلك بطلان الهيئآت لا يكون الا بالبدن، ، فان الشىء لا يبطل بذاته ، وليس حكم البطلان الا كحكم التجدّد، فانّا نعلم ان سبب عدمه بعد ماكان موجوداً اما من النفس الناطقة المفردة وطبيعتها التى يحصيها عند الخاو من البدن، اوسبب من الأسباب التى من خارج من الامور التى ليست سبيل التجدّد ، او من الاسباب المتجددة او يكون تلك الهيئة لا تبطل اصلاً ، فلو كانت العلّة فى بطلان الهيئة النفس الناطقة او شيئاً من العلل الثابتة ، لوجب ان تكون النفس كما تتجرّد عن البدن، تتخلص عن تلك الأوساخ، ولا يكون لتزكيتها وهى فى البدن ولرياضتها وهى متعلقة بهذا العالم، فايدة، بل سواء كانت وسخة او نفيسة ، فحالتا هما عند المفارقة واحدة . وذلك انّه يجوز ان يحصل الأوساخ من نفسها بلا علّة، ولا للمؤثرات فيها قوّة جديدة بلا علّة، بل اذا لم يكن تجدّد حال، كانت الامور كما هى ، وبقيت ثابتة ، فيجب اذن ان يكون النقى عن الاوساخ لا يستأخر عن مفارقة النفس البدن، فاذا كانت ليست شيئاً من اسباب التجدّد ، فلعلّة التناسخ فى بدن آخر، لكنّه ان كان فى ابدان البهايم والسباع، فالاولى ان يكون مثل هذه الأبدان اشدّ تأكيداً للاوساخ، لا ماحية لها، فان كان بدن آخر من ابدان الناس، فانحال فى ذلك البدن ، وهى الاغلب الاكثر ، الا ان يغلب القوى الحسية فى الأبدان والطبيعة ، لا يعقل اعراض المصالح بالامور التى لا تكون بالتساوى او بالاقل .

وان كان سبب التجدّد حركات سماويّة ، او اموراً اخرى تتعلق بالحركة، فيصير الشىء البرىء عن المادة منفكّاً عن الحركات الجسمانيّة ، من غير ان يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها فعل الجوهر، فبان ان تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسخة لاتبطل اصلاً . والجواب عن ذلك احالة على الحكمة المشرقيّة» . انتهى كلامه .

اقول : نحن نقول، انّه لا يحتاج الى الرجوع الى الحكمة المشرقيّة بعد ما اشرق شمس النبوة الختميّة من مغارب ارواح الامّة الأخيرة فى اقتراب الساعة ، ففيه اولاً ، انّ ذلك قياس احوال النشأة الآخرة على النشأة الدنيويّة .

وثانياً ، انّه مبنى على ان المحشور هى الأرواح فقط، كما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان كان الحق كما هو طريقتنا من اقتفاء اهل بيت الرسالة والولاية من حشر النفوس مع الأبدان ، فاضمحلّت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بیّنا فی کتاب الاربعین بوجوه برهانیّة وعرفانیّة ، ان طبایع اهل النار من القوی الجسمانیة المحفوفة بالعوارض والهیئات المخالفة للحق، والخالد فی النارهم الکفرة والشیاطین بسبب ما اودع الله فیهم من آثار حرکات الأفلاک، ولم یقع لهم توفیق الخروج من حکم الطبیعة وتأثیرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالیة صحایفهم عن السیّئآت والحسنات، فلهم حالة امکانیّة ، فینا لهم الله برحمته، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سیّئاً فانّها ینمحی عنه الآثار القبیحة اما برجاء الجنّة ، اوالخوف من النار، وان لم یعمل ماانبغی ، وهکذا المسیئون مع ما کسبوا بعضاً من الامور التی یزیل الآثار المذمومة علی التدریج ، الی غیر ذلک من اختلاف طبقات الناس فی العلوم والأعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم، هی حقیقة الدنیا من حیث هی دنیا، حالة فی موضوع النفس لیوم القیامة ، وقد بیّنا فی الحاشیة المتقدمة تفصیلاً ما — لذلک .

قال بعض المتألهین : «انّ صورة جهنم فی الآخرة هی صورة الآلام التی هی نقایص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقیّة مادامت علی فطرة یدرک بها النقایص والآلام التی من شأن تلک النفوس ، ان یتّصف بمقابلاتها ، یکون لها الآلام شدیدة بحسبها ، فتلک الآلام باقیة فیها الی ان یزول عنها ادراکها لتلک النقایص، اما بتبدل فطرتها الی فطرة ادنی واخسّ من تلک الفطرة ، او بزوال تلک النقایص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلک النفوس، وقوّة بعض کمالاتها ، اواختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراک امور عالیة کانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراکها ، لانصراف توجّهها عنها الی تلک الشواغل، وعلی التقادیر، یزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شدید» انتهی .

وذلک لأنّ (الف) مدار الحکم فی الآخرة علی العلل الفاعلیّة ، وللنفس الانسانیّة باعتبار المضاهاة بالمبادی العالیة ، اقتدار علی تصویر المادة المصاحبة بالصورة التی

(الف) — بل مدار الحکم فی الآخرة علی العلل الغیر الاتفاقیة وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه یرجع الی جهة الفعل والایجاب — ج ش — .

صارت خلقاً لها، وبالآراء التی اعتقد بها .

وغرض الحکیم من هذا الکلام، بیان حال المتوسّطین فی العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحید وبعض العقاید الحقّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شدید .

قوله[٣٣] : «ثمّ حینئذٍ یرجع الی عالمها الذی خرجت منه ...» .

قال الشیخ : ای یبقی متخلصة (الف) بجهة عالمها الذی منه ابتدأ وجودها من غیر ان تهلك او تبید . انتهی .

اقول : هذا علی اطلاقه لا یوافق الضوابط العقلیّة والشرعیّة، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخیّلات والتعقّلات درجاً ومراقیاً یرتقی بها السالکین، فلا بدّ ان تنزل اولاً فی عالم المحسوسات الاخرویّة المجردة عن المادة الکثیفة العنصریّة دون اللطیفة الاخرویّة المرئیّة بعین الحس الاخرویّة بضرورة الحس بحکم الخیال هناك، ثمّ فی عالم الصورة المفارقة بضرورة الخیال عقلاً بالفعل، وفی کل من هذه العوالم الثلاثة طبقات کثیرة متفاوته فی اللطافة والکثافة اللایقة بکل منها وماهو أعلی من هذه العوالم ، والتفاوت بین اسفل کل عالم واعلاه اشد ، فلا یبلغ الانسان الی ادنی درجات عالم النهایات الا بعد طی درجات عالم البدایات کلّها ، فجمیع العوالم ودرجاتها هی منازل السایرین الی الله، ففی کلّ منزل منها للسالکین خلع ولبس جدید وموت وبعث، ولا بدّ من وروده اولاً الی اولی مراتب المحسوسات، ثمّ یرتقی قلیلاً الی ان یتخلّص من درجاتها العدیدة، کما قال تعالی «وان منکم الا واردها، کان علی ربّك حتماً مقتضیّاً ، ثمّ ننجیّ الذین اتّقوا ، ونذر الظالمین (ب) فیها جثیّاً» فان کل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه فی عالم الطبیعة الکاینة یحصل له استحقاق هذا الورود لو لم یتبدّل نشأته، ولم یجیء (ج) بالحسنة سیّئته کما للمقرّبین ، حیث یکون النار علیهم برداً او سلاماً ، هکذا ینبغی ان یفهم .

قوله : «من[٣٤] غیر ان یهلك او یتبدّل ...» .

الاول، اشارة الی ردّ جمع من اطباء القدماء وکثیر من الدهریّین فطائفة من المتکلمین،

(الف) – مراد الشیخ ان الإرتفاع عن العالم الحسیّ والهیولی، نوع استکمالٍ للنفوس المعذبة بالعذاب الناشی عن الانحرفات ومخالفة الشرع والعقل .

(ب) – س ١٩، ی ٧٢ .

(ج) – ولم ینمح ... – خ ل .

حیث زعموا، ان النفس یفنی ببوار البدن .

والثانی ، للردّ علی التناسخیّة حیث یقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الی بدن .

وقوله : لانّها متعلقة ببدنها. دلیل عدم التبدیل ، ای انها وان لم یصل اولاً الی عالمها ، بل بتخلیصات ووقوفات فی البرازخ ، الا انها فی بدنها الاُخرویّة الذی هو باطن هذا البدن وملکوتها، وان بعدت منه، ای من عالمها ونأت منها .

وقوله : ولم یمکن ان یهلك . دلیل علی عدم الهلاك .

قوله : «ولم[۳۵] یمکن ...» .

قال الشیخ : «ای لا یمکن ان یعرض الفساد انّیة من الانّیات، لأنّ مکانها عالم التجرّد عن المادة والثبات، لانّها انیات بالحقیقة ، ای لیس یخالطها المادة فیخالطها بالقوة فی جوهرها الموجود لها، لأنّها انّیات لا تدبیر ولا تبدیل، کما قلنا، ای من ان یقابل الفساد ذومادة» انتهی .

اقول : الظاهر من استعمال الحکیم هذا العظیم لذکر الانّیات الحقّة فی کتابه هذا الامور التی لم یتعلق وجودها بالمادة والحرکة ، ای الغیر القابلة للکون والفساد ، سواء خالطت المادة ام لا، کیف وکلامه هیهنا فی النفس التی صارت فی المادة وانسخت بهما کما لا یخفی .

قوله : «حلّ علیها[۳۶] غضب الله ...» .

قال الشیخ : «هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملکوته الأعلی الذی هناك الغبطة العلیا والبهجة الاوفی ، وصرخهم علی ان یستغفروا لتأذیهم بالهیئآت الغریبة المتضادة ، واشتیاقهم الی اضدادها . فاما الرحم علی الموتی، فهو من جنس استمداد الفیض الالهی بالادعیّة ، ولیطلب من الحکمة المشرقیّة» انتهی .

اقول : قد قلنا انّ الانسان لمّا کان جامعاً للمواطن الثلاثة ، ای الحسی والنفسی والعقلی ، فمن غلب علیه واحد منها، کان مآله الی عالمه واحکام نشأته، فمن غلبت علیه نشأة الحس والتلهی بالمشتهیات الحسی والمألوفات الحیوانیّة ، فهو عند مفارقة الروح الیف غصّة شدیدة ورهین عذاب الیم بعید عن جوار الله وعن الانخراط فی سلك المقربین وملاحظة الانوار الالهیّة والصور العقلیّة . ولما کانت الدنیا ولذّاتها اموراً مجازیّة لا حقیقة لها ، فمن احبّها وعشقها ، کان کمن احبّ امراً معدوماً، وحیث لم یکن لمحبوبه

اثر ولا لطلبه ثمر وثمّة غير الملكات الرديّة والصفات السبعيّة والبهيميّة ، يكون فى غصة شديدة والم دائم، لكن لمّا كانوا فى هذه النشأة ، حسبوا انّا لمنجوهم حقيقة ، فيأكلون ويتمتّعون كما تأكل الانعام، ولمّا اشرقت شمس الآخرة ، اضمحلّت رسوم المجازات وذابت اكوان المحسوسات، فيبقى محب الدنيا والمشتهيات الدنيوية محترقاً بنار الجحيم معذّباً بالعذاب الاليم، فان غاب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنّة ونعيمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فمآله الى الوصول الى نعيم الجنّة والخلاص من النار بسبب بعض العقايد الحقّة والأعمال والخيرات الفاضلة ، ومن تداركته العناية الالهيّة واستشعر فى الدنيا بان هذه اللذات الدنيويّة باطنها البعد عن جوار الله وحرمان نعيم الآخرة، فعند ذلك يحرص على الرجوع من حبّ الشهوات البدنيّة، وعلى ان ينقّض من الميل الى زهرة الدنيا ولّذاتها، ويبدأ اى ويشرع فى التوبة والندامة والتوجه الى المبدأ الأعلى والانوار القاهرة ، ويتضّرع الى الله فى التوفيق والهداية الى منازل المقربين ويسأله ان يكفّر عنه سيّآته، بان يبدلها حسنات، ويتخلق بالأخلاق المرضيّة التى كانت يقابل الاخلاق الرديّة الخسيسة التى سبق منها، وان يرضى عنه بان يدخله فى جملة السعداء والمقربين ، وذلك بان يستكمل بادراك اليقينيّات وتخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ والاشتياق الى رضوان الله «ورضوان (الف) من الله اكبر» وهذا الصنف هو مراد الحكيم من كلامه .

قوله[٣٧] : «يشبه رمزاً فى النفس الكلّية ...» .

هذا يقوى ماذهبنا اليه من انّ مراده من النفس فى اول الميمر، هى النفس الملكوتية الالهيّة ، وهى التى تسدّد الأنبياء والاولياء ، وكانت مع نبيّنا واوصيائه صلوات الله عليهم ورحمة الله . اى هذا الكلام فى النفس الكلية يشبه رمزاً الى ترقيّاتها وعروجها واتصال النفوس الانسانيّة الشريفة بها ورفضها جلباب البدن واستغراقها فى مباديها العالية متدرجة الى ان يفنى عن نفسها بالكلية عند البارى تعالى وبقائها بتلك الحضرة .

قوله : «انّى[٣٨] ربما خلوت بنفسى ...» .

اى اعترضت عن كل شىء سوى نفسى التى هى ذاتى خارجاً عن كل ماسوى حقيقتى،

(الف) — س ٩، ى ٧٣ .

كأنّى خلعت بدنى الذى لابدّ منه لنفسى التى فى‌هذه‌النشأة‌جانباً، وهذا هو خلع‌البدن الذى يقع للاولياء ، بانّهم فى‌البدن كأنهم لا معه، وكأنّهم مجرّدون عنه مفارقون ايّاه، لا متوجّهون اليه اصلاً ، كالجلباب الذى يلبسه‌الانسان تارة ، ويخلعه اخرى، كما فى الخبر فى طريق اهل‌البيت فى وصفهم، كأنّهم وهم فى جلابيب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظيم الى ذاته وقد عرفت ان‌النفس عقل بالذات فقد رجع الى‌بدايات مرتبة‌العقل، اذ مالم يبلغ‌البدايات لم‌يمكن‌الوصول الى‌الاوساط والنهايات فقوله فاعلم الى جزء اشارة الى‌البلوغ الى‌البدايات .

وقوله : رقيت الى مرتبة نهايات‌العقل . وهو القرب من حضرة‌الالوهيّة الجامعة لجميع‌الأسماء والصفات .

وقوله : «فصرت[۳۹] كأنّى موضوع ...» لبيان نهاية‌الترقى الى‌الأفق‌المبين ، وهو الحدّ الذى ينتهى مرتبة‌العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال : كأنّى متعلق بها . اشارةً الى مقام‌التدلّى ، ولذلك قال : فوق‌العالم‌العقلى ، لأنّ النهاية فى جهة‌العلو يعبّر عنها بالفوق فتبصّر .

قوله : «هبطت[٤۰] من‌العقل الى‌الفكرة ...» .

استغراق‌النور له تجلى‌الحق تعالى‌عليه بحيث فنى عن‌نفسه وعن مقامه الذى وصل اليه وعن كل شىء ، فلمّا استشعر بهذا الفناء ، سقط من‌العالم‌العقلى الذى هو منتهى سيره الى‌المقام‌النفسى حيث يكون‌الفكر للنفس كيف صار الى‌هذا العالم‌الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه‌الفكرة حجبته عن مشاهدة ذلك‌النور المتجلى ، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «حجبت[٤۱] الفكرة على ذلك‌النور ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «اقول: انّ صريح‌التجرد والاقبال على‌الحق وانّما هو بالنقص عن‌الوصول اليه ، فكيف اذا سنخ فى‌الذكر غير‌الذى يتوصل منه اليه، وذلك‌الغير هو المبادى‌المطلوبة للفكر، فان‌النفس اذا اشتغلت بشىء ، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه ، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبيّة ، لكن‌الإدراك والمشاهدة‌الحقّة تالية للادراك اذا صرفت‌الهمّة الى واحد‌الحق ، وقطعت

عن كل حاج (الف) او عايق به نظراً اليه ، حتى كان مع الادراك شعور بالمدرك من حيث المدرك اللذيذ الذى هو بهجة النفس الزكيّة التى هى فى حالها تلك كالمخلّصة عن كل (ب) حجبة الواصلة الى العشق الذى هو بذاته عشق لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق فى جوهره ، ولمّا كان الادراك قد يحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقّة .

واقول : ان هذا الأمر لا ينبّئك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس، فان لكل واحد من الامور الحسّية والعقلية أحوالاً تعلم بالقياس، وخواص احوال تعلم بالتجربة، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كُنه اللّذات الحسّية بل اكثر مايفهم منها بالقياس، كذلك اللّذة العقليّة وكُنه احوال المشاهدة للجمال الأعلى انّما يعطيك القياس منها انّها افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبّئك الا المباشرة ، وليس كل ميسّر لها» انتهى .

اقول : انّ الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلك الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك العشق الذى سرى فى جميع الموجودات ، والاشتياق الى العالم الأعلى، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلك وارفع، بل ذلك طور وراء الفكر العقلى والحركة النفسية. وان اردت تحقيق العشق فاستمع لما يتلى عليك، انّه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات العقليّة والطبيعية والحسيّة كمالاً ، وقدّر فى جبلّته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة لتتميم ذلك ، فالعشق المجرد عن الشوق يختصّ بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوّة عشق وشوق ارادى او طبيعى على تفاوت الدرجات ، ثمّ حركة تناسب ذلك الشوق ، اما نفسانيّة او جسمانيّة ، اما فى الكيفيّة اوالكميّة ، او فى المكان والوضع، فالبارى تعالى لمّا كان فوق التمام، فهو اعظم الأشياء بهجةً ومحبةً لذاته، ومايفيض منه من الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص، فكل ما كانت معلوليّته اكثر، فهو انقص، فكل ما هو اقرب من الحق فهو اكمل، فلا يخلو شىء من الموجودات من محبّة لكمال، والكمال الاتم وافاضة الكمال انّما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فلا يخلو شىء من المحبّة الالهيّة والعشق الالهى والشوق الجبلى، ولو خلا عن ذلك لهلك وانطمس، فكل وجود

(الف) — نوع من الشوك .

(ب) — عن كلّ محنة الواصلة — خ ل .

ناقص لا تكمل الا ممّا هو اقوى منه وهو علّته، فالهيولى لا يتمّ الا بصورتها، وهى لا يتمّ الا بمصوّرالصورة والحس لا يتم الا بالنفس، وهى لا يتمّ الا بالعقل ، وهو لا يبقى الا بالله ، فالعشق حاصل لكل شىء ، سواء فى حال وجود كماله او فقده .

واما الشوق والميل، فانّما يكونان حال فقدان الكمال . وبالجملة فالصورةالحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير بحيث يجذب‌الغذاء وتحيله الى جوهره ويحسنه بقرب من المبدأ خطوة ، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الى‌الكمال الحقيقى، وهو ان‌يكون ذا صورة حسّاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليّات ، ثمّ بالفعل بادراك‌الثوانى ، ثمّ صايرة عقلاً بسيطاً ، ثم راجعة الى‌الله ، كل ذلك باشواق متتالية متناسبة (الف) .

وغرض‌الشيخ فى هذه‌الحاشية هذا العشق كما قرّر فى‌رسالته التى صنّفها فى العشق وكيفيّة سريانه فى جميع‌الموجودات ، وقال فيها: ان‌كل منفعل ينفعل عن‌فاعله بتوسط مثال واقع من‌الفاعل فيه، وكل فاعل انّما يفعل فى‌قابل عنه بتوسط مثال‌واقع منه فيه . انتهى .

قيل : يعنى كما ان جميع‌الموجودات طالبة للخيرالمطلق على‌الترتيب ، فكذا الخير المطلق والمعشوق‌الحق متجلى بعشّاقه، الا انّ قبولها التجلّيه على‌التفاوت ، فغاية التقرب منه هو قبول تجلّيه بلا متوسط، كمرآة يتجلى فيها صورةالمطلوب بلا توسط . وهذا حال‌العقل الكلى .

واما ما نال غيره، فهوبمنزلة من‌يرى صورة معشوقه بتوسّط مرآة واحدة او مرايا متعددة على‌الاختلاف .

ثمّ قال‌الشيخ : «ان‌العقل الفعّال يقبل‌التجلى بغير توسط ، وهو بادراكه لذاته ولساير‌المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك ان‌الأشياء التى تتصوّرالمعقولات بلا روية واستعانة بحسٍّ او تخيّل، انّما تعقل الامورالمتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والرديّة بالشريفة، ثم تناله‌النفوس الالهيّة بلا توسط ايضاً عندالنيل، وان‌كان بتوسّط اعانةالعقل‌الفعّال عندالخروج من‌القوّة الى‌الفعل، واعطاءالقوة على‌التصوّر ،

(الف) – جميع ماذكره‌المحشى فى هذا الموضع وسائرالمواضع كلّها مأخوذة حرفاً بحرف من كتاب الاسفار بعبارتها، من غير تصرّف فيها

والاحساس للمتصور والطمأنيتة اولا» انتهى .

وانّما اطنبنا فى ذلك، لأجل ان نبيّن انّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلى المبدأ تعالى شأنه، وانّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيّنا ان لاحركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل اعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالى : «يحبّهم (الف) ويحبّونه» فانّه فى الحقيقة ما يحبّ الأنفسه .

وثانيها : العشق الأوسط ، وهو عشق العلماء الناظرين فى حقايق الموجودات المتفكّرين فى خلق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصغر(ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصغر، لكونه انموذجاً لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الذى كتب فيه المعانى الالهيّة بالفاظ الامور الخارجيّة ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم .

قوله : «جوزى[۴۲] احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشرّ يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلّف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالغريزة ، فيكون السعادة الأخرويّة جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى هيهنا الإعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعيّة من الأعمال الصالحة والتخلى عن المذامّ النفسانيّة والتحلّى بمحامد

(الف) — س ۵، ى ۵۹ .

(ب) — كلّما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألّهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهية وبحسب العقايد الحقّة، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا يصلح احدهما الا بالآخر. والى ذلك اشار بقوله: فلا ينبغى لأحد ان يفتر عن الطلب. ثمّ قال: وان تعب ونصب.

قوله: «قلّما اخطأت[۴۳] ...».

قال الشيخ: «اى امّا كانت ناقصة، لم يمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك، سقط، اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى» انتهى.

اقول: هذا تكلّف فى غاية البعد يا باه النظر الى اصول هذا الكتاب، اذ الفرض اعلى ممّا فهمه الرئيس، وكيف يوافق ذلك قوله متصلاً بذلك: وانّما صار هو، اى انباذقلس ايضاً الى هذا العالم فراراً من سخط الله، فاين هذا التوجيه للشيخ من هذا المرام العالى والتحقيق الوافى، ليت شعرى مايقول فى آدم وخطيئته وهبوطه من الجنّة التى كان فيها. والصواب ان هذا الكلام رمز الى آدم وذريّته التى كانت فى صلبه، عبّر عنها بالأنفس، لان ذلك الخطاء انما وقع فى العالم المثال (الف) من السلسلة النزول، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئية هناك نحواً من الامتياز وهو احد مواطن «الست بربكم».

[بيان الفرق بين الجنة الصعودى والنزولى والاشارة الى القوسين، الصعودى والنزولى]

قال استادنا (ب) المتألّه: «ومما يجب ان يعلم، ان الجنّة التى اخرج عنها آدم وذريته وزوجته لأجل الخطيئة، هى جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذريّة، وهى غير الجنة التى وعد المتّقون، وهى غير الجنّة البرزخ، لأنّ هذه لا يكون لاحد الا بعد انقضائه حياته الدنيويّة بموته، لا للكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات، وان كانتا

(الف) – اين خطا از آدم و ذريّت در جميع نشئآت مقدم برعالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع يا امّ واقع شده است، چون تنزل ازجهات موجودهٔ درعلل طوليه همان هبوط انسان است وآخرين مرحلهٔ آن برزخ نزولى است.

(ب) – مراد از استاد، محقق فيض است كه او اين عبارات را از كتب استاد عظيم خود صدرالحكما نقل كرده است.

متفقتین فی الحقیقة والمرتبة الوجودیّة، لکونها جمیعاً دارالحیاة الذاتیة والوجود الادراکی. وذلك ای ان المبادی الوجودیّة والغایات متحاذیة متعاکسة فی الترتیب، وان الموت ابتداء حرکة الرجوع للنفوس الی الله، کما ان الحیاة الطبیعیّة انتهاء حرکة النزول لها من عنده تعالی، وقد شبهت الحکماء والعرفاء هاتین السلسلتین النزولیّة والصعودیة بالقوسین من الدائرة، اشعاراً بان الحرکة الثانیة الرجوعیّة انعطافیّة غیر مارة علی الاولی، وان کل درجة من درجة القوس الصعودیّة بازاء مقابلتها من القوس النزولیّة لا عینها وان کانتا من جنس واحد» انتهی.

اما کیفیّة الخطاء فقد اختلفت الروایات فی ذلك والذی یظهر من ذلك ان النفوس فی اندماجها فی النفس الکلیة وجودها الجملی فی العالم العقلی وامتلائها من نور الباری ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فی ذلك العالم الذی هو افق نفس الأمر وبین الواقع دواعی شتّی فبعضها طمعت فی المرتبة العقلی حیث برأت توحّدها بها من وجه وبعضها ادعت الانانیّة والاستقلال کما ادعت فی النشأة الدنیویّة للربوبیّة اوالرسالة وبعضها وافقت البعض فی الدعاوی وتبعها وبعضها استحقّت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعوی التی لیست بحق کما وقع لانباذقلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالی وصارت فی هذه النشأة غیاثاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله الیها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطاء بل لتبلیغ الرسالة وبیان الهدایة وارشاد سلوك الطریق والتحریض علی الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الی المواطن الاصلی والمقام العقلی الی غیر ذلك من الوجوه وقد نصّ الشیخ الرئیس بالهبوط صریحاً حیث قال. «هبطت الیك من المحل الارفع» ورقاء ذات تعزّز وتمنّع.

قوله: «فراراً [٤٤] من سخط الله ...».

قال الشیخ: «ای فراراً من ان تکون ناقصة الجوهر، فتبقی بعیدة عن الله تعالی» انتهی.

اقول، هذا الکلام منه، علی النسق الذی نقلنا عنه آنفاً. ثم ان الشیخ لم یتعرّض ما نقل من کلمات افلاطن الالهی، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ، قال: والتأویل فی ذکر بعضهم التناسخ، ان النفس الردیّة بعد مفارقة البدن تکون فی هیآت بدنیّة انّما تشعر باذاها حفیه انا، فیکون کأنّها معادة الی البدن وربما کان ذلك تنحیل الیها. انتهی.

اقول : کلام الاوایل کسقراط وافلاطن الالهی مرمــوز فی ذلك وکان دابهم فی ذکر الحقایق بالرموز والاشارات لیفهم من کان من اهله کماهو طریقة الأنبیاء والاولیاء واکثرهم کانوا انبیاء ، ولــکن تغایر الاسماء بحسب اللغات یوهم الخلاف، ولیت شعری مازادوا فی اقوالهم علی شرعنا من تقــدّم خلق الارواح علی الاجساد بالفی عام واکثر .

وایضاً ممّا ورد فی الشرع من، ان اکثر الناس یحشر علی صورة یحسن عندهـا القردة ، الی غیر ذلك. وکلّما قیل فی ذلك یقال هناك ایضاً .

قوله : «غیاثاً للانفس[۴۵] ...» .

ای الأنفس التی اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حیث ان تلك النفوس اطمأنّت الی الدّنیا ورکنت الــی شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فی المادة وغواشیها. فصارت فی حکم المجنون، حیث جنّ وستر عقله بالأخلاط الامراض الطبیعیّة .

قوله : «وقد[۴۶] وافق هذا الفیلسوف فیثاغورس ...» .

قیل انّ فیثاغورس احد الأنبیاء الــذین جلسوا فی الکراسی فــی مجلس سلیمان ، علیه السلام، ای کانا متّفقین فی دعوة الناس الــی رفض هذا العالم وما فیه من اللذات والمشتهیات وتصیـروا الی عالمهم، ای الذی جاؤا منه وهو موطنهم الأول الذی کانوا فیه باشرف حال، وفی امرهم بالاستغفار ای بان یطلبوا من الله غفران ذنوبهم التی اکتسبوا فی دار الدنیا ، بل الذنوب التی هبطوا لأجلها من هذا العالم الشریف ، الا ان فیثاغورس کلّم الناس بالامثال ، کما هــو شأن الانبیاء وطریقة اهل الله، وکلّم بالأوابد (الف) وهی بالباء الموحّدة : الوحوش والقوافی الشعریة وکــلا المعنیین مناسب ، اما الوحوش ، فاستعیر للکلمات الوحشیّة من الطباع، واما القوافی الشعر وبضم الشین المعجمة وتشدید الراء المفتوحة المهملة : هی القوافی والأسجاع السائرة فی البلاد، کالامثال السائرة .

قوله : «کانّها[۴۷] محصورة کظیمة ...» .

(الف) – الأوابد : الامور العظیمة تنفّر منها، الدّواهی الخالدة الذکر ، الوحوش، الأشیاء الغریبة ، الطیّور المقیمة بأرض – شتاءً وسیفاً –فهی ضدّ القواط . اوابد الشعر : ما لا تشاکل جودته. او ابد الکلام : غرائبه – المنجد – .

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فى القاموس، لأن . النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرّر عندهم كما نقل عنهم : ان النفس ليست فى البدن ، بل البدن فيها ، لأنّها اوسع منه . والكظيمة معجمة : من الكظم ، وهو السّكون . فيكون قوله : «لانطق لها» تفسيراً لها، ويؤيّد ما قلنا من ان الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى انّه قال : «الارواح محبوسة فى الأقفاس ، ان الفت بالعلوم، صارت ملكة عرشيّة ، وان الفت بالجهالات ، صارت حشرات ارضيّة» انتهى .

ويعجبنى ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى فى كتابه ، قال : كان فى زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيّين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً ، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلّم عليه، وقال ايّها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً ، واسقنى شراباً بارداً عذباً ، لألقى اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة ، ففعل، فقال : الآن وجبت المحبّة وتأكّدت الخدمة ايّها الحكيم ، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفل، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانى والعالم العقلى ونزلت فى هذه الاجسام المركّبة من الخبائث العنصريّة الارضيّة، اغضب عليها بارئها فعذّبها بحلولها فى هذه الأبدان الدنيّة والاوعية الخبيثة ، ام احبّ بارئها ان يشرفها ويعقاها ويصيفها وينميها ويكمّل لها ماكان نقصاً من المعقولات الارضيّة ، ام هى راجعة الى مواطنها النوريّة، ام هى دابرة فى هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هى ثابتة مترددة فى الأكوان ، متحيرة فى تركيب الادوات ؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانى ، فبدر ارسطاطاليس ، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانيّة نزلت وبالقوة الضروريّة فارقت المركز، فابدّها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهىّ ، فجعلها روح العالم وتمّ الصور الضوء بها، وهى باقية راجعة الى الدائرة المتخيّلة ، فان كانت مبرّاة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة ، وان كانت خاسئة ترددت فى تقاسيم الخطوط ، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال : افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها .

قال الشيخ اليونانى: نفس زكيّة عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهى من الأنفس التى

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هى مـدّة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مـدّة، ثمّ قال لـه : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك اللّاهوتيـّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى

قوله : «وان البدن[48] للنفس كالمغار ...» .

المغارة والمغار بفتحهما وبضمّهما : الكهف فى الجبل ، والصدى مقصوراً : الجسد من الآدمى بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والفرض انّ افلاطن عبـّر عن البدن بالمغارة وحيث كانت المغارة يكون وكراً ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذى هو الطائر القدسى . وامـا انباذقلس ، فقد وافق افلاطن فى هذا الـّرمز، الا انـّه قال بدل المغار : الصدى الذى هو جسد الميـّت ، للدلالة على ان الحياة انـّما هى للنفس ، وليس للبدن. واراد بالصدى هذا العالم الذى هو كالبدن للنفس الملكوتيـّة ، ولو حمل الصدى على الـرجل اللطيف الجسد ، فالـّرمز بحاله، لكنـّه يفيد ان البدن قد لطفت (الف) وترتـّبت بتوسط النفس .

قوله : «ان اطلاق النفس [49] من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذى هو المغار لها، قد سكنت فيه للامور التى يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك .

قوله : «انـّما هو سقوط[50] ريشها ...» .

لعلّ الريش هو العلم عندالله حيثما يستعمل فى الملكة ايضاً: هى الجهات التى للامور العارية عن المواد بالنظر الى مـُبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيـّاض الحق، وبذلك الريش تطير فى فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها، اوالتوجهات التى لها الى مافوقها من الحق الاول الذى اليه وجهة كل شىء ، وبها تطير الى الاُفق الأعلى ، كل على حسب حـُبـّه وحـَظـّه من النظر الى وجهه الكريم. فالحركة على المعنى الاول عرضية نزوليـّة، وعلى الثانى طوليـّة صعوديـّة ، فعلى الاول سقوط الريش انـّما هو لأجل قصر النظر الى السـّافل بحيث يصير غافلاً عن العالى، وعلى الثانى لاجل طلب المرتبة التى فوق

(الف) – وترطبت – خ.

مقامه، كما قال جبرئيل، عليه‌السلام، لرسول‌الله - صلى‌الله عليه وآله وسلم -: لو دنوت انملة لاحترقت (الف).

ويحتمل ان‌يكون‌الريش عبارة عن‌المعقولات، اوالقوى المتسبّحة فى‌النفس لادراكها، والقوى‌المتعبّدة بها لبارئها بانواع‌التسبيح والتمجيد. فلما توهمّت‌العالم‌السفلى والقت لهمرها الذى سمعها وساير قواها بل ذاتها على ذلك‌العالم كان ذالك سقوط ريشها، لأنّه لا تراخى بين نظرالنفس الى‌السفل، وبين تزيين‌العالم بزينتها، لما قلنا: ان‌النفس كلّما تصوّرت شيئاً بالحقيقة تصورت بصورتها. وبالجملة فاذا ارتاشت اى كسبت بقوّتيها العاقلة والعاملة‌اللتين هما بمنزلة‌الجناحين للرياشين، طارت ورجعت الى عالمها بقدر قوّة طيرانها واحتمال‌الجناحين للصعود الى عالمها.

قوله: «ان[۲] منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ...».

قد تكرّر ذكرالخطيئة والخطاء لهبوط‌النفس فى اخبارالقدماء، وفى شرعنا نسب ذلك‌الخطاء الى آدم ابى‌البشر، واما ان يريدالحكماء المتألّهون هذا الذى ورد فى‌القرآن وكأنّه هو، او معنى آخر كما ذكرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما ليس لها من‌الامور التى علم‌الله من مكنونات جبلاتهم، كما ورد فى توحيد شيخنا الصدوق - رضى‌الله عنه - عن الصادق «عليه‌السلام» من‌التصريح ببعضها.

ثمّ انّ الأخبار وان اتّفقت فى اصل‌الخطيئة، لكن اختلفت فى حقيقة‌الشجرة التى اكل آدم«عليه‌السلام» منها، فبعضها يدلّ على انّها من‌مأكولات‌البدن كالحنطة وامثالها، وبعضها على انّها من‌الأمورالمنسوبة الى‌النفس، كالعلم وغيره. والمناسب هيهنا ليس الا بيان‌الخطاء فيها على‌النحوين، لاخصوصيّة‌المأكول. فالاكثر ان‌الخطيئة عدم‌الامتثال والهبوط الى‌الارض لأجل‌الضرورة الى‌المخرج بسبب خصوصيّة‌المأكول بناءاً على‌الاكل الجسمانى.

ويحتمل ان‌يكون‌الهبوط بظهورالسوءة حيث كان قبل‌الخطيئة ازاره ولباسه من‌نور العزّة والبهاء والجمال، فلمّا عرض ذلّ الخطيئة، بدت‌السوءة، فاحتاج الى لباس البدن، كما ذكرنا فى سقوط‌الريش والهبوط للارتياش. واما على ماورد من‌تعبير‌الشجرة

(الف) -لو وضعت قدماً لاحترقت -خ-. لودنوت أنملة ...

بعلم آل محمد «صلی‌الله علیه وآله» او مرتبتهم، وان کان‌المآل واحداً فالخطیئة طلب مالم یکن له باهل بعد ما وقع‌النهی عنه، وظهورالسوءة کشف نقصان‌المرتبة وعجزالقوة عن حمل اعباء تلك‌المنزلة، والهبوط لجبر ذلك‌النقص وتحصیل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل‌البیت علیهم‌السلام، وان‌کان یحصل ذلك لا ولاده‌وذریّته، بل لنفسه بسبب کونه حاملاً للنورالمحمدی«صلوات‌الله‌علیه وآله» وهیهنا اسرار وضعناه فی اصل‌الکنّ وکنّ الأصل . فتبصّر .

قوله : «اختصر[۵۲] قوله‌بان ذمّ هبوط‌النفس وسکناها فی هذا العالم ...» .

ای اختصرالقول فی‌النفس وشرع فی ذمّ هبوطها ، وفی بعض‌النسخ – اقتصر – بالقاف، وهو انسب. ای قصّرالقول فی‌الذمّ وجعل کلامه مقصوراً علیه .

فان قیل : هذا مناف لقوله فیما بعد متّصلاً بذلك : انّ افلاطن مدح هذا العالم وان‌النفس انّما صارت الیه من فعل‌الباری .

نقول : لا تنافی بینهما ، لأنّ الذمّ بناءاً علی ان‌النفس ترکت عالمها الذی هو النور والبهاء والبهجة والضیاء‌ونزلت الی ارض‌الظلمة وسکنت الی دارالوحشة ، ولمّا کان یوهم ذلك ان‌الهبوط والنزول فعل‌النفس ، ذکر انّ ذلك من فعل‌الله بعد ما صدرت عنها الخطیئة ، قال : اهبطوا منها جمیعاً. وانّما ذلك جزاء بل وسیلة لأن یتذکّر عالمها ، ویستغفر الی‌الله ویکتسب مایوصلها الی عالمها، لا ان‌النفس استقلّت بالهبوط والنزول، اذ لا یملك نفس شیئاً دون‌الله ، وهذا الفعل من‌الله لفوائد ومصالح کثیرة :

منها ، خلاص‌النفس ومنها، عمارة ارض‌الأجسام والمواد ، لانّ ذلك کلّه منوط بوجودالنفس ، کما سیصرّح بقوله : «فان‌الباری ...» .

قوله : «ارسل الیه‌النفس[۵۳] ...» .

قال الشیخ : ان‌کان ارسال‌النفس الی هذا العالم رحمة من‌الله تعالی علی هذا العالم وتزییناً له، بان یکون فیه حیاة وعقل، فانّه ماکان یکون هذا العالم متقناً بالاتقان‌التام ، وقد یحسن ماهو یمکن له من‌الحیاة‌العقلیّة ، فاذا کان ذلك ممکناً له، وجب ان یفیض من‌العنایة الالهیّة‌التی هی جود محض .

ثمّ لم یمکن ان یکون لأجزاء هذا العالم حیاة عقلیّة ولا نفس لها، فلذلك اسکن فیه النفس لیتزیّن بها هذا العالم ، ولیکون فیه من کل شیء مما فی‌العالم‌العقلی مایمکن، ای

فيكون المادة الجسمانيّة فيه مصوّرة بصورة هى محاكية الصورة العقليّة التى فى عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقليّة كما هناك . انتهى

اقول : قد اجمل الشيخ هذا البيان ازيد من اجمال القائل ، والتفصيل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان يخلق العالم السفلى ، اذ ليس الامر انّه تعالى خلق العالم ثم ارسل النفس اليه، وذلك ظاهر، اذ الخلق بمعنى التقدير كما شاع فى كلام الشرع . اوالمراد خلق المادة الكلّيّة والهيولى الاصليّة للعالم، وكانت فيها قوة كل شىء ، واستدعت بلسان حالها ان يكون ما يعطيها العناية الالهيّة والجود المطلق الذى يعطى كل مستحق ما يستحقّه على غاية الإتقان والاحكام، وذلك انّما يتأتّى بالعقل الذى هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل فى المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهيولى بالطبيعة ، فيفعل النفس بتوسّطها فى المادة ماشاءالله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر المشيّة التى هى العناية الالهيّة والطبيعة مظهر الارادة .

هذا هو الذى افاد بقوله: «ويمكن ان يستفيد ...» وهكذا ينبغى ان يفهم هذا الرّمز.

قوله : «ثمّ ارسل[٥٤] نفوسنا ...» .

اى، بعد ان ارسل النفس الكلية الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً فى وسط النفس ، كما قال الشيخ اليونانى، اى بحيث لاخصوصيّة لها بجزء دون جزء من العالم، لأن التجرّد يقتضى تساوى النسبة ، ارسل نفوسنا التى اشعّة شمس النفس الكليّة من حيث استعدادات الموادّ المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص فى كوّات الأبدان حسب تفاوتها فى الضيق والسعة والقرب والبعد من هذا النيّر ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النّور تاماً كاملاً احسن مايمكن له .

قوله : «ولئلايكون[٥٥] دون ذلك العالم فى التمام» .

كلمة «دون» هنا بمعنى الغير، اى ارسل نفوسنا التى هى الجواهر العقليّة الى هذا العالم الحسى، لئلّا يكون هذا العالم مغايراً للعالم العقلى، لأنّه ظلّ للعالم الاعلى، فينبغى ان يكون كل ما فى ذلك العالم من الحقايق تتنزّل الى هذا العالم، ليكون فى التماميّة قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذى الظل .

قوله : «وقدنقدران[٥٦] نستفيد ...» .

على صيغة‌التكلّم اجمال هيهنا ما استفاد منه، وسيفصّل فی‌الميامير الآتية ذلك الاجمال على‌الكمال .

قوله : «ان[57] هذا العالم مركّب من هيولى وصورة ...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعيّة ، وان الصورة وان‌كانت فعل‌النفس، لكن الأثر من‌الآنية الاولى كما ان‌الهيولى صدرت من‌العقل، لكن مما افاض عليه من‌الآنية‌الاولى ، وانّما العقل والنفس وسايط‌الفيض فهم عباد اخرون .

وقال الشيخ‌اليونانی : «النفس فی‌البدن بمنزلة‌النور فی‌الهوا، وهی بتجسّم‌الهيولى وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن[58] واصوب ...» .

قال الشيخ‌الرئيس: «ای نعم ماحكم بان‌جعل مبدأ الحی المعقول والشیء‌المحسوس وهوالموجودالجرمانی واحداً ، وهوالحق‌الأول ، ونعم ماقال : ان الخير لا يليق بشیء الا به، لانّ الخير فی كل شیءٍ هوكونه على اتمّ انحاء وجوده الذی يخصّه، وكل شیء باعتباره فی نفسه مقطوعاً عنه اعتبارالتعاق بالأمر الالهی، مستحق للبطلان، وهو غاية الشرّ ، وانّما يأتيه‌الوجود والخير الذی يخصّه منه وكل شیء كأنّه خلط به من شرٍّ وخير ، فانّه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبارالاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلّوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شیء آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان‌يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ، وامّا ان يكون من هذا ، فلا يكون له‌الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له‌الكون بالفعل بكل اعتبار ومن‌كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له‌الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذی يلزمه باعتبار ذاته‌الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انّه قول بامكانه‌وجوب من‌غيره، ولا تناقض بين كون‌الشیء ممكنا بحسب‌ذاته واجباً من‌غير ذاته واماالاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الأحسنيّة والاصوبيّة فی كلام افلاطن لاجل انّه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التی هی‌العقل والنفس، بل‌الخالق والفاعل بالحقيقة هوالباری ، جلّ مجده، وانّما الوسايط حوامل‌الفيض ، لا صنع لشیء فی ذرات‌العالم من كلّياتها وجزئيّاتها الا للباری‌القيّوم .

قوله : «فيتوهّم[٥٩] عليه انه قال الباری انّما خلق الخلق فی زمان» .

قال الشيخ : اقول، انّ صدور الفعل عن الحق الاول انّما يتأخّر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات على ما صحح فی الكتب ، لكن القدماء لمّا ارادوا ان يعبّروا عن العليّة وافتقروا الی ذكر القبلية وكانت القبليّة فی اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك فی المعنی عند من لم يتدرب ، اوهمت عباراتهم انّ فعل الاول فعل زمانی ، وانّ تقدّمه تقدّم زمانی وذلك باطل ...» . انتهی

اقول: لعلّهم لم يكتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الألفاظ الدالّة علی الزمان والزمانی كما يشهد بذلك قوله : فانّه انّما لفظ بذلك ارادة ان يتّبع عادة الاولين . وايضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الأشياء ، ای الاشياء الكونيّة اضطرّوا الی ان يدخلوا الزمان فی وصفهم الكون ای الاشياء الزمانيّة الكاينة ، واستعملوا ايضاً تلك الألفاظ الدالّة علی الزمان فی وصف الخليقة التی ليست فی زمان، وتحقيق الحق فی هذا الزمان الأقوال والكلمات التی ذكرها من القدماء سيّما عن افلاطن الالهی من ان النفوس انّما هبطت الی هذا العالم للوجوه التی ذكرها عنهم، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهی حيث صرّح بان الله ارسل نفوسنا الی هذا العالم ليكون اتمّ واكمل. كانت تلك الرموز مشعرة بتقدّم النفوس علی الأبدان ، ولهذا اشتهر من افلاطون انّه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس، وكذا ماورد من هذا القبيل فی الشرع المصطفوی علی صادعه آلاف التصاية والتسليم ، من انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام، الی غير ذلك من الآيات والاخبار، اراد المعلّم الاول فی كلامه هذا، ان ليس ذلك وامثاله الواردة فی كلمات هؤلاء العظماء من تقدّم العلّة وتقدّم الجواهر العقليّة علی اظلالها الكونيّة وتقدّم النفوس الجزئيّة علی ابدانها ، تقدماً زمانياً ، وان كانت الألفاظ المستعملة فی ذلك ممّا توهم التقدّم الزمانی ، بل الفرض التقدم الذاتی فی رتبة الوجوب، وذلك انّ رتبة النفس مطلقا انّما هی بعد المرتبة العقليّة ، وهی متقدمة علی الابدان الكونيّة بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النوريّة ، لانّ النفوس من هذا السنخ ، والثانية، حضرة الأمثال والصور النوريّة .

فالحكماء الالهيّون ارادوا بيان هذه القبيلة عبّروا عنها بالازليّة تارة وبالالفاظ الموهمة للقدم الزمانی اخری، لكن الشريعة المقدسة لمّا احاطت علماً بتقدير هذه المراتب

بالمقادیر التی لکل شیء عندالله تعالی، حیث قال تبارك وتعالی: «وکل‌شیءٍ عنده (الف) بمقدار» ، صـرّح‌الشرع واوصیاؤه علیه وعلیهم‌السلام، بذلك‌المقدار وهو «الفان» وذلك لانّ تلك‌الحضرات هی ایـام‌الله التی استنارت بطلوع شمس‌الحقیقة کـل یوم من افق المخصوص منها قال‌الله تعالی: «وذکّرهم(ب) بایام‌الله» لعلّه اشاربالمقامات والحضرات السابقة علی‌الوجود الـکونی . وبالجملة کـل یوم عندالله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح علی‌الأجساد بالفی عام .

ففی زمان حدوث‌النفس مع‌البدن قد نزلت النفس من عالمها مسیرة الفی عام، وکان رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآله»، اذا اتی عنده بمولود جدید شمّه وقال انّه قریب‌العهد من‌الله تعالی (د) .

فاعلم ذلك فانّه من مشرب عذب رحیق. لکن استادنا المتألّه، نقل‌کلام الأوایل فی هبوط‌النفس، وقال بعده : ثمّ لا یخفی ان عـادة الأقدمین من‌الحکماء وتأسیّاً بالانبیاء علیهم‌السلام، ان یبنوا کلامهم علی‌الرموز والتجوّزات لحکمة رأوها ومصلحة راعوهـا ومداراة مع‌العقول‌الضعیفة وحذراً عن‌النفوس‌المعوجّة ، فما وقع فی کلامهم ان‌النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عـلیها، فهم وامثالهم یعلمون انّ فی عالم‌القدس لا یتصوّر سنوح خطیئة ، اواقتراف معصیة ، ولا یتطرّق الیه مستحدثات آثارالحرکات، بـل عنوا بخطیئةالنفس ما اشرنـا الیه من جهة امکانها وحصولها عـن مبدئها ونقصها الموجب (ه) لتعلّقها بـالبدن ، او کونها بـالقوة فجرّ عنها الطبیعیّة نقص جـوهرها

(الف) — س ۱۳، ی ۹. (ب) — س ۱٤، ی ٥ .

(ج) — س ۳۲، ی ٤ .

(د) — واعلم انّه لیست للنفوس‌الجـزئیّةالمتعلّقة بالأبـدان وجود انفسیاً قبل‌النشأة الحسیّة ، والنفس بما هی نفس انّما تکون متقوّمةالوجود بالماداةالبدنیّة والتجرّد انّما یحصل للنفس بعدالحرکات والانتقالات الذاتیة .

لذا اهل تحقیق گویند نفوس درعالم ملـکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی درعقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا ستقلالی .

(ه) — چون بوجود استقلالی تحقق ندارند وعبارتند از حیثیّات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیهٔ بصدور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که ازناحیهٔ تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند ودر صف عقول لاحقه درآیند ومنشأ ظهورا آنها یرجع الی‌الاعیان واستعداداتها الغیر المجعولة التی لا یعلل .

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة وكونها عقلاً بالقوة، وانّه لا يتّسع القوة النظريّة الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعد حين، يستعمل القوة العمليّة فى افاعيلها الحيوانيّة والنفسانيّة، فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدسة بعلاقة البدن، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعى الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجرّدى.

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شئون فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها، وقد بيّنا انّ المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايصها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيّومى، ويعبّر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود، فان النور الأنقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد.

وقال فى موضع آخر: ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده: ان لها نحواً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبّرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفة فى الابدان تعطيل كما قيل، وانّما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفة فى البدن، و ــ ح ــ يقع وجودها ضايعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفة فى جسم، بل هى بماهى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً، وهى بماهى نفس لاينفكّ عن تدبير ومباشرة.

ثمّ قال: ثمّ نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوّة والجهات والحيثيّات الوجوديّة وكلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العدديّة ولا على انّها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات. ايّاك وان تتوهّم مما ذكرنا انّ وجود النفوس فى المبدا العقلى وجود شىء فى شىء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهيولى الاولى، لانّ وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل، فانّ وجوده فى الفاعل أشدّ تحصّلاً واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

القابل قد یکون انقص واخس من وجوده فی‌نفسه وبحسب ماهیّته ، لأنّ وجوده فی القابل‌المستعدّ بالقوّة‌الشبیهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بین ان‌یکون وبین ان لایکون وله فی‌الفاعل وجود بالوجوب ووجودالنفس عندمبدئها العقلی وابیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزّء ولامتفرّق، وهذا ممّا یحتاج‌درکه الی‌ارتفاع بصیرة‌القلب عن حدّ علم‌الیقین الی حدّ عین‌الیقین .

وقال فی موضع آخر من کلام له علی شیخ‌الاشراق : ثمّ العجب من هذا الشیخ حیث ذهب الی انّ لکل نوع جسمانی نوراً مدبّراً فی عالم‌المفارقات ، وانّ للنفوس البشریّة نوراً مدبّراً عقلیّاً ، وذهب الی ان‌النفوس انوار ضعیفة بالقیاس الی‌النور المفارق، وانّها بالنسبة الیه کالاشعّة بالقیاس الی نورالشمس، وان‌النور کلّه من‌سنخ واحد ونوع واحد بسیط، لا اختلاف فی افراده الا بالکمال والنقص. فاذا کانت نسبة النفوس الی مبدئها العقلی هذه‌النسبة ، لزم ان‌یکون وجود ذلک‌المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه‌النفوس ونوره کمال هذه‌الأنوار . وحاصل هذا البحث انّ وجودالنفوس مجرّدة عن تعلّقات الابدان فی عالم‌المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلی، کما انّ وجودها فی عالم‌الاجساد عبارة عن تکثّرها وتعدّدها ابعاضاً وافراداً ، حتی انّ جزءالنفس المتعلق بعضوالقلب غیر جزئها المتعلق بعضوالدماغ ، وغیر ذلک من الأعضاء . وکذا جزؤها الفکری غیرجزئها الشهوی وجزؤها الشهوی غیرجزئها الغضبی، الا ان هذه‌التجزیة بنحو آخر غیر تلک‌التجزیة ، وللنفس انحاء من‌التشریح والتفصیل یعرفها الکاملون وهی غیرتشریح‌البدن والأعضاء الذی‌بیّنه الاطباء والمشرحون، وهکذا وجودها فی عالم‌البرزخ‌المتوسط بین عالمین‌العقلی والحسی ، له تشریح وتفصیل بنحو آخر، ووجودها هناک عبارة عن وجودجوهر مثالی ادراکی مجرّد عن‌الأجسام‌الحسّیة دون‌الخیالیّة ، الا انّ ذلک‌الوجود ایضاً عین‌الحیاة والإدراک .

وقد علمت ان‌الخیال عندنا جوهر مجرد عن‌الدماغ وسایرالاجسام‌الطبیعیّة وهی حیوان تامّ متشخّص شامخ فی دارالحیوان ونشأة‌الجنان .

وقال (الف) فی موضع آخر نقلاً عن شیخ‌الاشراق : «وذهب افلاطون الی قدم

(الف) – شیخ اشراق در حکمت‌الاشراق دلائل مبسوط برحدوث زمانی نفوس انسانیه ذکر نموده وقول بقدم را به‌مالا مزید علیه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامهٔ شیرازی ملا ←

النفوس، وهوالحق الذى لا يأتيهالباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليهالسلام : «الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منه ...» .

قوله عليهالسلام: خلقالأرواح قبلالاجساد بالفى عام، وانما قيّده بالفىعام، تقريباً الى افهامالعوالم ، والا وايست قبليّةالنفس علىالبدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى .

قوله عليهالرحمة والرضوان .

قال : «اقول (الف) لوكان مراد افلاطون بقدمالنفس قدمها بما هى نفوس متكثّرة ، كما توهّمه ، لزم منه محالات .

منها – تعطيلالنفوس مدّةغيرمتناهية عنتصرّفها فىالبدن وتدبيره، وقد علمت ان اضافةالنفسيّة لا كاضافةالبنوة والابوّة، ولا كاضافةالربّانالىالسفينة ولاكاضافة ربالدار ، حتى يجوز انيزول ويعود تلكالاضافةالنفسيّة والشخص بحاله، بلالنفسية كالماديّة والصوريّة منالحقايق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الاضافة كالمبدعيّة والالهيّة ، وصانعالعالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى ،واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّلعليها نحوالوجودوتصير وجودها وجوداً اخروياً «وينقلب الى اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزمالتعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها – لزومالكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال .

→

قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقدم را تأئيد نموده واز يكى ازمعاصران خود استدلال طويلالذيلى نقل نموده است كه استدلال او درنهايت اتقان است ولى كلام او درصورتى موجّه است كه نفس ناطقه بسيطباشد ولى نفوس باعتبار وجودحدوثى مركّبند ازماده وصورت لذا اين تحقيق بكلى باطل وغيرموجّه است . قوله وهوالحق الذى... كلام علامه شيرازى است.

(الف) –يمكن انيكونالمرادتقدّمهاعلىالاجسام بمرتبتين منالوجودوالتعبير بالالف لانّ الالف هىالمرتبةالتامّة من مراتبالعدد لا مرتبة فوقها فتدبّر .

(ب) –جميع ما فى هذهالصفحات مذكورة فىالأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامةالفيض فى بعض آثاره والمحشىالسّعيد نقلها عن استاذه .

ومنها - وجود جهات غیرمتناهیة بالفعل فی‌المبدأ العقلی ینثلم بها وحدة المبدأ الأعلی، الی غیر ذلک من‌المحالات اللازمة علی‌القول بلا تناهی‌النفوس المفارقة فی‌الازل. وعلی‌القول بتناهی‌النفوس القدیمة یلزم‌التناسخ وکثیر من‌المفاسد المذکورة . وبالجملة نسبة‌القول بقدم‌النفوس، بما هی نفوس الی ذلک‌العظیم وغیره من اعاظم‌المتقدّمین مختلق وکذب، کیف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّدالطبیعة ودثورها وسیلان الأجسام کلّها وزوالها واضمحلالها، کما اوضحنا . وان کان مراده بذلک ان لها نشأة عقلیّة علی نشأتها التعلّقیّة، فلا یستلزم ذلک قدم‌النفوس بما هی نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها فی‌الابدان ، لانّهما باطلان کما مر» انتهی کلامه - قدس سرّه - .

وقد اطنبنا فی نقلها لما فیها من فواید وان‌کان فی بعضها انظار .

قوله : «فان اردت[59] ان تعلم هل هذا المفعول زمانی ام لا ...» .

لعل‌المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرینة قوله : لیس کل فاعل یفعل فعله زمانی . ولانّ الکلام فی دفع توهّم کون فعل‌الفلانی فی زمان .

والضابط ان کل ماهو خارج عن‌الزمان بفعله والأثرالفائض عنه لا یکون فی زمان سواء کان‌المفعول زمانیاً اولا ، وکل ماهو فی‌الزمان ففعله زمانی ومفعوله ایضاً زمانی.

ولیعلم ان الاول لیس ظرفاً مقدماً علی‌الزمان ، بمعنی انه ینتهی حدّه الی ابتداء الزمان ، فاذا انتهی الیه یکون بعده‌الزمان کما توهّم الاکثرون، حتی ان‌المحققین الذین صرّحوا بذلک ، وجدتهم غفلوا عن ذلک، واخذوا فی ما نفوا، بل‌الازل هواللا مسبوقیّة بالزمان وهوالمحیط بالزمان ولا خصوصیّة له بجزء دون جزء من‌الزمان ، فالازل هو الظرف‌الثابتات ، لست اعنی انّه وعاءلها، کما ان‌الواقع ونفس‌الأمر لیس وعاء ، بل هو نسبة الشیء الی ما هوالواقع من صنع‌الله .

وبالجملة اصطلح الأقدمون وقد اصابوا فیه ان نسبة‌الثابت الی مثله هوالازل والسرمد ، ونسبة الغیرالثابت الی الثابت غیر معقول ، والی غیره (الف) هوالدهر ، ونسبة غیره الی ماهو من سنخه‌الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهوالمحیط بالزمان . فالمجرّدات الصرفة ازلیّات والأرواح والنفوس والاجسام باطلاقها وبعض صور

(الف) - ای‌المتغیّر الحادث .

النوعيّات دهريّات ، وما سواهما زمانيّات . وبالجملة كل جزء من اجزاء يصحّ ان يكون ظرفاً لابتداء وجودالمبدعات الازلية والدهريات الابدية ، فالموجود فی‌الآن عندنا اذا كان من افق‌الدهر ، صحّ ان يقال انّه قطع مسيرة الفی عام الی ان ظهر لنا الآن وهذا من غريب‌البيان، اذ كما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاءالزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة اليه سواء .

اماالدهريّات ، وان‌كان يصحّ فيها ذلك، الا انّها يتقدر بالأيّام الربانية ، بخلاف الازليّات ، فانّها يتقدّر بالايام الالهيّة، وهی خمسين الف من ايام ذی‌المعارج، يتضح ذلك ان احتجت ان يقرع عصاك بانه يصدق فی‌زمان نوح ان‌الأرواح قبل‌الاجساد بالفی عام، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فی‌ارواح‌الموجودين فی زمن من نوح وغيره، لا ان ارواح ما فی عصرنا قبل اجسادهم بالالفين اللذين يقرب من زمان عيسی وارواح امّة نوح قبلهم بالالفين اللذين يقرب من زمن آدم . فتبصّر .

(الف) — ای كلام الشيخ‌الأعظم الرئيس‌المفيد للصناعة .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله[٦٠]: «فى الميمر الثانى، ان سأل سائل ...».

اقول: ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة، بخلاف الميمر الاول، فانّ فيها بيان احوال النفس الكلية ومايناسبها، فكانّه كالمدخل للميامير الباقية.

قال الشيخ الرئيس: «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى، فما تقول، اى ما يحصّله بالفعل، وما تذكر، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن.

فنقول: اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها، فانّه يجوز ان يكون فيها بالعقل والرأى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادى التى فيها هيئة الوجود، كلّه، فتفتّش به، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمّم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً، وتقول قولاً تنال به كمالاً، وذلك هو الذكر ونحوه، فانها تنتقش بنقش الوجود كلّه، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر، ولا يتصرف فى شىء ممّا كان فى هذا العالم، وفى تحصيلها على هيآتها الجزئيّة طالباً لها من حيث كان جزئيّة، ولا يجوز ان ينالها من حيث انّها جزئيّة. فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير المعانى من حيث هى جزئيّة والنفس الزكيّة تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احبّ ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرّد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى.

اقول: التحقيق كما سيأتى ان النفس هى المدركة للكلى والجزئى بذاتها، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الأشياء، فليس المدرك فى جميع

قوله (س ٩): فتفتش ... وانطاهر بل المتعين، فتنتقش به ...

الاحوال الاالنفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فليست تذكر بالامور الداثرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانّها تنتقش بالوجود كلّه وليس فى الوجود الا الامور المتعيّنة المتشخّصة، وليس فى معرفة الكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقايق، وهى الامور الموجودة كما ورد «ربّ ارنا الأشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وليس فى الوجود الا الحقايق المتعيّنة المتشخّصة - تأمّل .

وهذا هو مراد المعلم فى قوله : وانما ينقلب[٦٠] منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى ، فيحتاج ، اى حتى يحتاج الى ان يذكره .

ثمّ قال : لأنّه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشىء المستحيل . ومن هذا قال ابن رشد : ان الصور العقليّة الانفعالية كائنة فاسدة .

قوله[٦١] : «بل هو فى عقلها مزوّد مسلم لا تحتاج الى ان تذكره ...» .

اقول : اضافة العقل الى الضمير المؤنث ، من اضافة المصدر الى المفعول، ، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمور العالية العقلية .

قوله : «مزوّد» اما بالزاى المعجمة اولاً والدال المهملة اخيراً ، من الزاد ، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقباه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من معقول الى معقول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخراً، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزوّد بالزاء والدال مع تكلّف .

واما قوله: «مسلم[٦٢] ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا بالميمين اولاً وآخراً، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

اللّهم الا ان يقال : ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الأدناس والفواشى الماديّة ، فيكون المسلم بمعنى السالم .

قوله[٦٣] : «انّ كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...».

قال الشیخ : «العالم الأعلی فی حیّز السّرمد ، والدهر هو عالم ثنائی لیس عالم التجرد الذی فی مثله یتأتّی ان یقع الفکر والذکر انّما عالم التجدّد عالم الحرکة والزمان، فالمعانی العقلیّة الصرفة والمعانی العقلیّة التی تصیر جزئیة مادیّة، کلّها هناك بالفعل، وکذلك حال انفسنا. والحجة فی ذلك، انه لا یجوز ان یقول، ان صور المعقولات حصلت فی الجواهر التی فی ذلك العالم علی سبیل الانتقال من معقول الی معقول، وقد بیّن ذلك، فلا یکون هناك انتقال من حال الی حال حتی انّه لا یقع ایضاً للمعنی الکلی تقدم زمانی علی المعنی الجزئی کما یقع هیهنا حین نکتسب المعلومات ، فیحصل الکلی اولاً، ثمّ یأتی الجزئیّات الزمانیّة یحصل بالتفصیل ، بل یکون العام المجمل من حیث هو مجمل والمفصّل من حیث هو مفصّل معاً لا یفصل بینهما الزمان ، واذا کان هذا هکذا فی الجواهر الذی هو کالخاتم، فکذلك فی الجواهر الذی هو کالشمع ،فان نسبة الجوهر الذی هو کالشمع حین یرتفع العوائق الی الذی هو کالخاتم نسبة واحدة ، فلا یتقدّم فیها انتقاش ولا یتأخّر آخر بل الکل معاً .

فنقول : ان کل شیء کلّیاً کان اوجزئیّاً یحصل عنه الصورة فی هذا العالم ، وکل جزئی فانه مدرك علی الجهة التی لزمت من اسبابه، وهی جهة الجعل الجزئی کلّیاً، وقد بیّن ذلك، وبیّن انه لا بأس من ان تکون معلومات غیر متناهیة، فان امتناع الغیر المتناهی انّما یکون فی اشیاء مخصوصة» انتهی کلامه (الف) .

اقول : هذه هی المسألة الثانیة من المیمر الثانی واعتراض الشیخ بان العالم الأعلی فی حیز السرمد لا الدهر، غیر وارد، لان النفس مادامت نفساً فهی وان صارت عقلاً بالفعل ، فهی من حیّز الدهر لا من حیّز السرمد ، غایة ما فی الباب انها صارت قریبة من افق السّرمد اعلی مراتب الدّهر . وایضاً علی ما فسّر الشیخ لم یکن بین الدلیلین والمدعی فرق کما لا یخفی علی المتأمّل ، لأنّه فسّر المعقولات علی مذهبه من کون العلم انّما هو بالصورة ، والحق انه لیس بذاك، بل المراد من المعلومات فی بیان الحجّة ، هی نفس الحقایق التی اشتملت، وانّه مندمج فی العقل، لأن صورها عنده . والغرض من

(الف) – ای کلام الشیخ المفید للصناعة. باید دانست که درعقل ونفس بالغ بمقام عقل، کلی وجزئی واجمال وتفصیل بوجودی واحد موجودند وان متعلق العلم هناك حواق الأشیاء الحاقة وما الحاقة ؟

الحجـَّة ، ان علم النفس ليس بزمانى وتفصيل وتركيب من الكلى الـى الجزئى ومن الجزئى الى الكلى ، لأنـّها فى ذلك العالم كالشىء الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيـَّة فعلم النفس بها كذلك، وهذه هى الحجـَّة التى ذكرها المعلـِّم، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله : ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة . انتهى

فالنفس اذا صارت فـى المرتبة المتآخم للمرتبة العقليـَّة ، يكون علمها بالأشياء كما انـّها فى العقل .

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انـّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل .

قوله[٦٤] : «فان قال قائل: انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل ...» .

اقول : هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى .

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الأشياء العقليـَّة بحيثيـَّة ٍ اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الأشياء عياناً من خواصّ ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى. وهذه المسألة الثالثة ، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر .

قوله[٦٥] «وليست الأشياء كلـّها فى النفس ...» يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوريوس ، الا انّ التفاوت بينهما، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالأمر كذلك، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى، فشأنها كالعقل ، لانـّها مالم تصر عقلاً بالفعل، لم تصِل الى ذلك العالم . ففى الجواب سلـّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما على السواء ، فان النفس اذاً لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى، ولا ريب انـّها بسيطة الذات كالعقل، وعلمها بسيط، اى القوة التى بها يعلم الشىء وهى ايضاً ذاتها مبسوطة تجمع سايـر القوى، بمعنى انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها . وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسمـِّيها حـال كونها فى العالم الحسى بالقوى

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحرّكة ، فليس هيهنا انتقال من معلوم الى معلوم، لانّ ذلك شأنالقوىالمركّبة والمتعدّدة، وكلالقوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل انيكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فىالعالم الأعلى مرّة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله[٦٦] : «لأنّها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجهالسابق حكمه سيجىء فى المسألةالرابعة من قوىالنفس . واما انّها لير زمانيّة فلانّها علّةالحركة اذا لتحريك شأنالنفس وعلّةالحركةالراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .

قوله[٦٧] : «فانّماتفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : انالشرح والتحليل اذا صدر منالنفس فىالعالمالحسى ، يكون بمعونةالوهم والمتخيّلة ، ويلزم حينئذالتقدّم والتأخّر والتفرقة من قبلالوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس هيهنا اول وآخر، لأنّه تدركالشىء بذاته فى ذاته، وليس له لانّه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشىء الذى اول وآخر، لانّه كلّه اول ، وذلك لأنّ اوله يدرك آخره بعين انّه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .

قوله[٦٨] : «انّ منه ما هو اول ...» .

مبنىالسؤال على تسليم بساطةالمدرك والإدراك ودفعيّةالمدرك، لكن لا يمكن ادراك انّ من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقّقالتفرقة .

والجواب ، انّ ذلك لا يضرّنا وليس بتفرقة ، لأنّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيبالشىء لا ترتيبالادراك ، وفرق مابينهما، فانالبصر تدركالشجرة دفعة معالحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلمالشىء متميّزاً متجزّباً ذلكالشىء دفعة واحدة ، كما قلنا فىالبصر .

قوله[٦٩] : «انّ قوّةالنفس واحدة مبسوطة ...» .

قال الشيخ : اى انالنفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطةالذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهىالقوّة العقليّة ، وتعطىالأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انّما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فىالبدن، لا للنفس فىالنفس، بل للنفس لأنّها منه، ولا يجوز ان يقال : انالنفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسببالبدن ولها، حتىكانالبدن كثيرالأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السببالذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، وما السبب فى ان جعلها مختلفةالامزجة والهيآت - لا - لانالقوى التى يحتاج اليها النفس فى سكونها فى هذهالدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى انفسها، ولا بسبب انالأبدان هى التى جعلها مختلفة، بلالابدان هى التى هيّأت باختلافها لقبولالمختلفات منها، فلمّا كانتالنفس يحتاج فى استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلى بتوسّط الإدراكات الحسّية ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسّية ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الىالنفس . واحتاج ايضاً بعدالقوىالحسّية الى قوّة دفاعة للضارّ عصبيّة وجوفيّه وقوة جلّابة للنافع والضرورى، شهوانيّة غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليهالنفس ، اذ لا حاجة الى قوة قبلها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقتالنفس بحيث صالح ان يفيض عنها فىالبدن هذهالقوى، وانكان اولاً فىالوجودالمادى ، اخيراً فىالوجودالصورى .

فان سأل سائل : لم كثرتالقوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت انّها لم هى مختلفة من ماهياتها فليس ذلك لعلّة من خارج ، فانّه لا يمكن الا انيكون كذلك، بلى انكان فيها شىء مركّب، فيكونالعلّة لوجود ذلك التركيب، واماكون ذلكالشىء فلا علّة له لاختلافماهيات الأشياء منحيث هىماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت انّه كيف امكن ان يوجد عنالواحد اشياء مختلفة الماهيّات ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عنالواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فانّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس - ما - كانسانيّة الى اجزاء متشابهة فى اجزاء متشابهة ومختلفة ، فامّا انيكون الواحدالبسيط قد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى فى ذاتها ولا لشىء من قوىالنفس . انتهى كلامه .

اقول : انالشيخ كلالقول ، قال، لكن لم يقل حقالمقال ، مع انّه فاق فى ذلك اكثر الأقوال ، وذلك لانّه وان صرّح بالتوحيد الذاتى فىالنفس، لكن لم يأت بتوحيدالافعال والصفات فيها، وذلك لانّه نسب الافعال الىالقوى كما هو(الف) صريح كلامه، بلالحق

(الف) - واعلم انالشيخ قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه، انالنفس هىالمدرك والمبدأ
←

ما نبهّناك انّ مع اختلاف تلك، فالنفس هی المدرِك ، لا ان القوی توصل الی النفس . فالتوحید الحقیقی فی مراتب النفس، انها ذات بسیطة عالمة متخیّلة متوهّمة حسّاسة ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة، فیعقلها بذاتها وسایر امورها بادراكها ایضاً بنفسها، بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان النفس هالكة لا یملكون ضراً ولا نفعاً من دونها ولا حیاة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانّه ینفعك فی سلوك توحیدالله ، وصفاته وافعاله «فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه» .

قوله[۷۰] : «فكیف صارت ذات قوّة ... الی قوله : قوةالنفس واحدة[۷۱] ...» .

هذه هی المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فی التعالیق السابقة ما تصاح شرحاً لذلك. وبالجملة غرضه ان النفس وان كانت متكثّرة القوی باعتبار كونها فی البدن، لكنها متحدة فی ذات النفس ، فهی كما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهكذا ، الا ان التفاوت بین كونها فی العالم العقلی ، وبین ان یكون فی العالم الحسی، بأن فی هذا العالم وان كانت جمیع افعالها بذاتها البسیطة، لكن تتكثّر مجالی تلك الأفاعیل بسبب تجزّی الاشیاء الجسمانیة وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان كانت فی العالم العقلی ، فلیس هیهنا تكثر وتفرقة بین الأشیاء ، بل هناك الكل فی وحدة ، وسیجیء زیادة بسط لذلك (الف) .

قوله[۷۲] :«فانّ الشیء الذی یرید علمه فیكون كأنه هیولی له ...» .

هذه هی المسألة الخامسة، یرید ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا یرید علم شیء، لانّ كل شیء فهو فیها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شیء . ومن المبیّن فی محله، ان كل شیء طلب امراً ، فانّما یكون خالیاً عنه فارغاً منه ، فیكون بالقوة بالنسبة الیه ، والقوّة مطلقا مستندة الی الهیولی، فیكون ذلك الشیء كالهیولی، والأمر المطلوب كالصورة،

← للافعال فی جمیع مراتب التأثیر والتأثّر من الاحساس والتخیّل والتعقّل وانّها یدرك المعقولات بذاتها والجزئیّات بالقوی . صدرالحكما در مبدأ ومعاد دراین باب مفصل كلام شیخ را نقل و آنچه كه ذكر شد مسجّل نموده .

(الف) – ولیعلم ان النفس فی العالم العقلی ایضاً تدرك المتخیّلات وغیرها سوی العقلیّات بواسطة قوی النازلة. چه آنكه جمیع قوای جزئی باطنی نفس بعد ازبوار بدن باقی میباشند ولذلك یحشر الانسان مع جمیع قواه الجزئیّة ولا یبطل شیء منها ابداً .

فاذاكان العقل اراد علم شيء كأن (الف) يكون هيولى له، فلم يكن عقلاً، فيكون نفساً وعقلاً بالقوّة لا بالفعل كماهو شأن النفس فی اول امرها، وقد فرضناهاعقلاً بالفعل هذا خلف.

قوله[٧٣]: «فانّه لا محالة تلقی بصره علی الأشياء دائماً ...» .

غرض السائل، انّ تلك الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم يلق بصره علی شیء، كان فارغاً عنه، واذا القی بصره علی الأشياء التی عنده، يلزم علی قولكم، انه لايكون هو ماهوبالفعل .

وحاصل الجواب، انّه قد ثبت، ان العقل كل الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقی بصره علی ذاته فقط، لكن يلزم منه النظر الی الاشياء ، لأجل انّ ذاته كل الاشياء ، فالرؤية واحدة ، ولا يلزمه محذور .

قوله[٧٤]: «فاذا القی بصره علی الأشياء كان محاطاً ...» .

يعنی : انّ فی النظر الی ذاته، يلزمه النظر الی الاشياء ، لا انّه نظر الی الأشياء ، فانّه لو نظر الی الاشياء ، كان هيولی لها، والاشياء صورتها ، ولا ريب ان الصورة بل العرض محيطة بمحلّها ، وكان بالقوّة، كما ذكر آنفاً ،ويصير العقل الذی هو المحيط بالأشياء ، محاطاً بها فتأمّل (ب) .

قوله[٧٥]: «ان كان القی بصره مرّة علی ذاته ، ومرّة علی الأشياء ...» .

هذه هی المسألة السّادسة ، والغرض منه ان العقل اذا كان فی مرتبة العقليّة ، قد

(الف) – بايد توجه داشت كه نفس باآنكه ماديست، ولی نسبت بكليهٔ درمقام تقويم مادهٔ بدنی صور ادراكی بفاعل شبيه‌ترست ازقابل وديگرآنكه حصول صور ادراكی يكی بعد ازديگری از ناحيهٔ اشتداد وجودی واستكمال جوهری نفس تحقق‌پذيرند ونفس بمنزلهٔ مادهٔ ادراكات است و صور ادراكی داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند . محشی فاضل با اقرار اينكه نفس هيولای مدركاتست ناچار بايد قبول كند كه صور كمال اولی نفسند واين بدون اذعان بحركت درجوهر نفس امكان ندارد وهو ينكر الحركة الجوهريّة اشدّ الانكار واين خود دليل برآنستكه انّه غير متدرب فی الحكمة المتعالية .

(ب) – واعلم ان هذا الكلام بظاهره غيرخال عن المناقشة ، لأن العرض من جلوات المعروض والمعروض مبدأ ظهورالعرض – فيض وجود اول بجوهر ميرسد واز جوهر مرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محيط برعرض .

بیّنا انّه القی بصره دائماً علی ذاته ، لکن اذا کـان فی‌المرتبةالجسمیّة حیث تصوّر بصورةالشوق ، فانّه تارة القی بصره علی ذاته، وتارة علی‌الأشیاء، وعلی هذا یمکن ان یکون ذلک من تتمّةالمسألة الخامسة .

فقوله : ذلک لبیان انّ ذلک للعقل فی‌المرتبةالنفسیّة عند کونها فی‌البدن ، سواء کانت بقوی سماویّة او غیرها من‌النفوس الارضیّة . وفی هذا الکلام تصریح بان‌العقل یکون مع‌النفس حین کونها صورة فی‌البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها، غیر ان‌العقل فی‌هذا التنزّل لم یخرج من‌مرتبة، ولم یستحیل الی شیء ، بخلاف‌النفس، فانّها لما صارت صورة البدن، استحالت من مرتبتها، فان‌زکّیها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحیث .

قوله : «وانّما[٧٦] صارت‌النفس کذلک ...» .

ای: انّها یستحیل عند ارادة علم‌الأشیاء وذلک لما بیّنا انها تصیر کالهیولی للصورة المعقولة وتتّحد بها، فیخرج من حدّ القوة الی‌الفعل، وهذا (الف) استحالة. ما والوجه فی ذلک فـی افق‌العالم العقلی، ای فی مـرتبة منتهی‌العالم العقلی‌المتوسط بین‌العقل الصریح وعالم‌المادیات ، وهوالمعبّر عنه عند بعضهم بعالم‌المثال وعرش‌الجسمانیّات. ووجه‌التعبیر بالاستحالة ، لان ذلک حرکة مایلة من ذات‌النفس الی‌الشیء‌المراد علمه .

ثمّ ان الشیخ‌الرئیس ذکر فی‌تعلیقه علی قول‌المعلم : «قلنا ان‌العقل هوالأشیاء ...» بهذه‌العبارة : ان‌السائل سأل ، فقال انّک لم تحکم فی‌القضیّة ، ان‌العقل یعقل کل شیء من ذاته، ولعلّه یعقل اشیاء آخر لا من ذاته، بل من ذات تلک‌الأشیاء ، وما المانع من ان یکون هذا هوالعقل ایضاً ، وان لم‌یکن التقدّم والتأخّر فیه زمانیاً .

فاجاب فقال : ان‌العقول الفعّالة یعقل جمیع‌الأشیاء من ذاتها ، کما یعقل‌المعلولات عن عللها الموجبة لها، فان‌الشیء انّما یعقل وجوده من جهة مایجب وجوده، الا المبدأ

(الف) – استحالة درنفس محال است چون صور ادراکی درماده نفس قرار می‌گیرند وبا آن متحد میشوند وکون و فساد نیز درنفس غیر معقول است‌چون صور ادراکی زائل نمی‌شوند هنگام توارد صور، ناچار ادراکات کمال اولی‌نفسند ومکمّل جوهر آن میباشند نه عرض متأخّر الوجود ازصمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی، نفس تکامل نپذیرد .

الأول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شىء فى الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشىء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشىء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول ، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علّة العقليّة التى للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتّحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى مابعده، لم يكن الصحيح الا احد الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انّما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجود العلّية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله لعلية يكون يتجلّى من العلّة عليه لا نسبب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلّة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقوله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشىء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاءالله تعالى .

قوله[٧٧] : «وانّماصارت ذات حركة ...» .

لما تبيّن سابقاً انالنفس عقل تصوّر بصورةالشوق ، فقد ظهر ان هيهنا حدثت حركة ، واستعمالالحركة انّما هوالحركة على الاصطلاح الالهيين ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً فى ذاته فى كل حال لا يخرج عنالعقليّة ، والا لزمالإنقلاب ، ولانّ الحركة لابدّ لها منموضوع ثابت،وليس فوقالعقل شىءسوىالجوهر ، وهو غير متعين بعد، فالمتحرك هىالنفس يتحرّك على امر ثابت هوالعقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفسى، فاعرف ذلك (الف) وهذا هوالفرض من قوله : فلمّا صارالعقل ثابتاً لميكن بدّ من ان تكونالنفس متحركة .

وقوله : «والا[٧٨] ...» اى وان لميكنالنفس متحركة فيكون عقلاً ، اذالمغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك[٧٩] ...» اىسريانالحكم فىسايرالأشياء ، هو انكلمحمول علىشىء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذى هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكونالحركة فىالمحمول الذى هوالعرض، لكونالحركة يستدعى موضوعاً وليس هيهنا الا الجسم .

وقوله[٨٠] : «غير انّه ينبغى ان يعلم انالنفس اذا كانت فىالعالمالعقلى ...» .

يريدالتفرقة بين حالتى النفس، وذلك انّها اذا كانت فىالعالمالعقلى ، كان اكثر

(الف) – موضوع هرحركت بايد درنفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن، ونيز متحرك بدون ماده وهيولى بحركت متّصف نمىشود وديگرآنكه موضوع حركت درنفس متعقّل ماده نفس است مع صورة ما علىالتفصيل المذكور فىالأسفار وقلّ من يدركنهه وينال مرامه .

بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهرى واثبات آن درماديات وطبايع ازجمله نفوس، از ابتداى ظهور فلسفه ونضج آن دريونان و ورود آن درعالم اسلام، حق طلق صدرالحكماست و اين عظيم ازباب حسن ظنّ باساتيد ونهايت تواضع درعلميّات با تكلّف شديد ازبراى خود شريك تحقيق سراغ مينمايد والحق انالتحقيق فىهذهالمسألة انّما هو سهمه منالملكوت وقسطه المفاض عنالحق الفيّاض .

حركتها حركة الاستواء ، وهي النظر الى ذاتها العقلية والتالية في مبدئها، واما اذا كانت في العالم الحسّي ، فاكثر حركتها نحو الأشياء ، وقد سبق ان جبلّتها هي انّها متى توجّهت شطر شيء ، فانّها تصير ذلك الشيء ، وكل شيء سوى مبدأ لها ، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شيء في نزولها الى الأشياء التي في العالم السفلي ، بل كالمادة لكل صورة عقلية في رجوعها الى عالمها .

قوله : «ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ...» .

هذه الحركة من العقل هي الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهي الحركة نحو علته، وقد عرفت في سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالي، فالعقل مستهلكة عندالله، فالحركة من العقل الى العقل هي فناؤه عن نفسه، وتجلي الله له بالبقاء ، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبّر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهي في الحركات الحسية من قبيل الحركة العرضيّة ، لا الطواليّة التي من العلو الى السفل او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : «فان[٨٢] لجّ احد ...» .

لمّا اخذ السائل في سؤاله تلك الحركة التي بينا للعقل اجترء في السؤال، فقال : انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهي الحركة الى الأشياء .

اجاب، لانّه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التي يلزم العقل بتبعيّة تعقّله نفسه، والحركة التي قلنا وهي التي منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء ، لا مائلة ، لأنّه لم يخرج بذلك من ذاته ، ولم يبرح من مرتبة ، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التي دونه، فاين الخارج منه ؟ وهذا هو حق البيان في هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته .

قوله : «فانّها[٨٣] يتوحّد بالعقل ...» .

اقول : هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هي المسألة السابعة من الميمر الثاني. والحاصل ان النفس يتّحد بالعقل في مقامين : احدهما — في سلسلة البدو ، والآخر في مرتبة العود .

واعلم يا اخی انالإتحاد بمعنی صيرورةالشيئين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوّزه عاقل، والی ذلك اشار بقوله : من غير ان تهلك ذاتها . فالمعنی الصحيح للاتحاد هو انّك قد عرفت مراراً انالنفس عقل تصوّر بصورةالشوق ، فالنفس ذاتها ، ذات عقليّة . كأنّ المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً ، واذا تعيّنت مع ذلك بالشوق الی اظهار تلكالجواهرالعقلية كانت نفساً ، فهما واحدة فی العقليّة ، متمايزة بالشوق وعدمه . الی هذا اشار بقوله : لأنّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين ، كنوع ونوع . ولمّا كانالعالم العقلی ليست فيهالتفرقة والقسمة مثل ما فیالعالمالحسی ، بل عالمالاتحاد والاتصال ، وليس فيه شیء منازع شيئاً والا لقابله ، فليست الأنواع التی هناك كالتی فی عالمنا، فتبصّر . والی هذا اشار بقوله : ليس بينهما وبينالعقل شیء متوسّط، لانّها معلولالعقل. ومنالبين انالمعلول هوظهور ما فی باطنالعلّة ، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما ، وظاهر انالباطن والظاهر مجموعهما شیء واحد متحدان ذاتاً متغايران بالاعتبار، ای بالظهور والبطون ، وهذا وجه دقيق. فالعلّة والمعلول فیالعقليّات شیء واحد مختلف بالاعتبار ، غيران بالصفات ، وانت اذا تذكّرت قولالقدماء من انّه لابدّ فیالاتحاد منالهوهوية والغيرية، والعقل عرفت ما قلنا . ومنالله العون .

قوله : «فاذاكانت[۸٤] النفس علی هذهالحالة ...» .

هذا هیالمسألة الثامنة منالميمرالثانی، وهی اتحادالعقل والعاقل والمعقول، وهی من مقررات مذهب ارسطاطاليس،كما نقله فرفوريوس الصوری ، لكن الشيخ لما بيّن النقل علی تفسير ثامطميوس، انكر ذلك كلّ الإنكار ، وان مال بذلك فی بعض تصانيفه. والحاصل : انالنفس اذا كانت علی هذهالحالة، ای اذا رجعت الیالعالمالعقلی وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها، فتكون غير مستحيلة فی عالمها، لأنّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها، ایالعلم بالعلم، منغير مغايرة هنا، يعنی انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد، لأنّها يعلم بذاتها، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة ، وهذا واضح فی علمالشیء بنفسه وذاتها المجرّدة ، ولمّا توحدت بالعقل كما قلنا والعقل كلالأشياء ، فعند ذلك ايضاً يتّحدالعقل والعاقل والمعقول. وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره، فهو انّما ينالالمعقول بذاته، والا لم يكن عقليّته بذاته، وكل ما ينال اليه

العاقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذالمباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهوالمراد . فقوله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها بـه، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه انّ كل عاقل بذاته فانّما يعقل بذاته كل ما هو فى ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذالمباين (الف) لا يدخل فى ذات الشىء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نـافعة جـداً .

قوله : «فاذا فارقت[۸۵] النفس العقل ...» .

هذه هى المسألة التاسعة، يريدان يبيّن كيفية حركة النفس فى سلسلة البدو والقوس النزولى، وذلـك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفـرّد بما تطلبه من حيث هى نفس، وبما يقتضى ما فى ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور فى المظاهر، وهى حالة مفارقتها للعقل ، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينيّة دون التوحيد، وذلك يتأتّى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شىء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الأمور التى فى العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور فى موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطّت الى الأجرام السماويّة ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) – اگر کسی بگوید صور علمی حاصل ازبرای نفوس ازباب انکار حرکت درجوهر نفس، اعراض متأخّر الوجود ازنفسند وهرصورتی که وارد برنفس میشود درجوهر نفس حلول می‌نماید، نتوان ازاشکال او جواب داد وبا این بیانات خطابی اذعان باتحاد ممکن نیست وکذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعّال نیز متّحد نمیشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصير كل الأشياء الوجوديّة ويصل بالآخره الى باب الله .

(ب) – ومن ينكر الحركة فى جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم فى هذه المسأله وان صدقه وقد كابر مقتضى عقله . نفس ازاين باب درهرجا که قدم گزارد ودر هرموطنی که وارد شود متصـوّر بصورت موجودات آنجا شود که دارای ذات مبهم باشد وازباب

←

ان النفس اذا ذکرت شیئاً من الأشیاء تشبّهت به .

قوله[٨٦] : «لأنّ التذکرة ...» .

هذه هی المسألة العاشرة ، وهی ان النفس انّما تشبه بالأشیاء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لانّ التعقل کما عرفت یکون بالإتحاد والثبات، فکیف یسیغ التشبّه هناك، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك یجب ان یکون تحقق الوهم قبل ورود النفس الی ذلك الشیء ، حتی یصحّ ان یقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل علی ان النفس کل القوی، ولا شیء منها خارجاً من النفس، فهی العاقلة والمتوهّمة والمتذکرة، وغیر ذلك من القوی . فقوله : لکنّها ، تأنیث الضمیر باعتبار کون النفس صارت فی تلك المرتبة واهمة ، ویحتمل ان یکون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لأنّها ، ای الإشیاء کانّها فیه، ای فی الوهم، وظاهر انّها لیست فی الوهم، بل فی النفس ، لکنّها لمّا صارت فی مرتبة الوهم، فالنسبة واحدة، ولنذکر علی محاذاة الترجمة فنقول: انّما صار الوهم تشبه بالأشیاء ، ای انّما صارت النفس فی مرتبة التوهّم والتخیّل شبیهة بالاشیاء التی دونها وفی مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التی فی العالم العقلی کما سبق ذکرها ، لأنّ کل الاشیاء انما هی فی النفس التی صارت وهماً بتذکّر العالم السفلی لا بنوع اول، ای النحو العقلی حتی یتوحّد بها، بل بنوع ثان ، ای النحو الذی بین التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهی الوجود المثالی الخالی الذی هو موطن الصور اللّطیفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشریفة التی فی المادة النوریّة الصافیة المجردة عن کدورات الغواشی الکونیّة والاعراض العنصریّة ، وهی الحاملة للصور والمثل العرشیّة عندنا ، وعلی التقدیرین موجود بین العالمین ، ویکفی هذا القدر فی هذا المقام الی ان تصیرا حاله، واذا کانت الأشیاء فی الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس کما بیّنا سابقاً انّها کلّما توجّهت نحو شیء تصیر کأنّها ذلك الشیء ، فلما کانت قوّتها هیهنا لیست کالقوة العقلیّة التی لها تشبّهت بالأشیاء السماویّة والارضیّة تشبّهاً ما غیر تام، ای لا علی نحو الاتحاد ، بل تصیر کأنّها ذلك الشیء .

→

بودن آن هیولای لابشرط نسبت بصور ادراکی بهرصورتی که متقوّم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

والحجّة فى ذلك، انّ وجودالوهم وجود امر متوسط ، فليس له من الثبات والقيام على حال مثل ما فى العالم العقلى ، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما فى العالم الحسى ، فهو امر بين، بين، وموجود بين العالمين، واذ قد تحقّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانّها حيث صار مثلها الى العالم السفلى ، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بين المنزلتين ، وعالم متوسط بين التجرّد والتجسّم ، وجد ذلك العالم الوسطانى من البارى الحق تعالى بتوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الادنى، اذ لو لا ذلك، لزمت الطفرة المعنويّة ، وهى اشدّ استحالة منها فى الحركة الحسيّة ، فاقتضى جود البارى العدل الحكيم وجود عالم صورى هو فى الحقيقة عـالم النفس بما هى نفس مختصّ بها، كما ان العالم العقلى مختصّ بالعقل وبالنفس العقليّة المجرّدة عن التلبّس بالمادة ، وقد قلنا : انّ هذا العالم عند الأكثر من الاشراقييّن وتابعيهم موطن صورة مخلوطة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقراء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوريّة المجرّدة وانّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراكات الوهم والمتخيّلة محفوفة بمادة مـا، والوهم نفسه فى مادة لطيفة من الأرواح الدماغيّة التى من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع قولهم بتجرّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنّه كالفاعل.

وبالجملة، لمّا احدث الله تعالى ذلك العالم لمكان تصرّف النفس بماهى نفس، فكانت الأشياء التى تطلبها النفس فى العالم الحسى وجـدت بايجاد الله تعالى بتوسط النفس فى هذا العالم الوسطى بهذه الصور، قلنا على الاختلاف ، فكانت النفس هى العلّة القريبة لها، صارت النفس متشبّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجرّدة النوريّة العرشيّة، وهو المشار اليه بقولـه : على قدر مـا ترى من تلك الأشياء فى ذلك العالم . كـالصّور المنتزعة من الحسّى بعينها ، وهـذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الـذى للنفس بالصور العقليّة التى اتّحدت بها، بخلاف الصور المثاليّة ، فانّها معاولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور ، لا انّها صارت متوحدة . والـى ذلك اشار بقوله : ولا تخلّص لاحدهما دون الآخر . اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احد الجانبين ، فليست تترك الجانب الآخر ، والا لـم يمكن لها التخاص من العالم السفلى والرجوع الى العالم العقلى . وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء صارت

مثل ذلك الشیء ، شریفاً کان ذلك الشیء کالسّماویّات، ام دنیّاً کالأرضیّات، لکن ذلك بتوسّط العالم المثال الوسطی، کما حقّقنا ذلك بهذا البیان المبسوط .

قوله : «ترید[۸۷] الآن ان ترجع ...» .

اراد بیان ان الوهم هو الذکر ببیان آخر غیر ماذکر من البیانات .

قوله : «وانّما[۸۸] یأتیه الخیر الأول ...» .

هذه هی المسألة الحادیة عشر، وهی، ان ذکرت مقدمة لبیان المراد المذکور، لکنّها فی نفسها مسألة شریفة عزیزة المنال، وهی انّ لکل موجود وجهاً خاصّاً الی الله ، به یصل الفیض منه تعالی الی ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه یتجلی الله تعالی لذلك الموجود سعة ورحمة ، فلکل موجود وجهان، لست اقول : احدهما ، وجه الی ذاته، وهو السلب والعدم، ووجه الی الله وبه تحقّقه وجمیع شئونه، فان اطلاق الوجه علی العدم لا وجه له، وانّما هو عدم الوجه ، وای وجه للعدم واللا شیء ، بل احد الوجهین ، وجهه الی مبدئه من دون توسط الأسباب والمسببات ، ومن ذلك ورد فی الصحیفة السجادیّة زبور آل محمد «صلی الله علیه وآله» حیث قال علیه السلام: کلّ نعمك ابتداء.

والوجه الثانی، وجه الشیء الی خالقه بتوسط الأسباب، وبذلك الوجه تصل الفیوضات المتوقّعة علی ترتیب الاسباب والمسبّبات .

وذکر المعلم الاول هذا الحکم فی النفس، ومنه یعلم الحکم فی سایر الموجودات. بیان ذلك علی ما قال : ان النفس اذا کانت فی العالم الأعلی، فربما اشتاقت الخیر المحض وربما اشتاقت الی العالم السفلی ، فعلی الاول یأتیها الخیر المحض ، ای یتجلّی لها بتوسّط العقل، بان تراه النفس ظاهراً فی المظهر العقلی متجلّیاً بانوار عظمته فیه ، وعند ذلك یظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان کان المظهر مستهلکاً عند الظاهر، لکن لا یخلو من شائبة رؤیته الغیر، وعلی الثانی ــ وهو الذی اشار بقوله : بل هو الذی یأتیها . وهو بأن یتجلّی علیها من الوجه الذی لها الی الله تعالی من دون توسّط شیء من عقل وغیره ، بل عند استهلاك الکلّ فی نظرها ، بل هلاك نفسها اولاً ، والی ذلك اشار بقوله : ان الخیر المحض الأول لا یحیط به شیء ولا یحجبه شیء ولا یمنعه مانع من ان یهلك حیث یشاء ، ای من ان یتجلی کیف یشاء واین یشاء . وفی خبر اهل البیت «علیهم السلام» فی بیان هذه الحالة لرسول الله «صلی الله علیه وآله» ، ولکن حیث لم یکن بینه «صلی الله علیه وآله»، وبین الله، احد ، ولا یسع فی هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ لیس

التجلى بأن يبقى ذلك‌الشىء ، والا فقد احاط به‌الشىء ؛ احاطة‌المحل الى‌الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا يحيط به شىء . فلذلك قال : فاذا ارادالنفس اتاها . اى اذا اراد‌الله ان يظهر للنفس من‌الوجه الذى لها الى‌الله ، وهو‌الوجه الذى كانت هالكة الذات ليس لها من نفسها شىء ، وان‌الكل ، اى كل شئونها من‌الله اتاها، بصيغة‌الماضى من‌الإيتان ، اى ظهر وتجلى لها، وحينئذ لا شىء منها كما قلنا حتى ذات‌النفس فام يمنعه‌تعالى مانع من الظّهور وفى خبر‌الدعاء : سجد وجهى‌الفانى لوجهك‌الباقى . اشارة الى الوجه‌الخاصّ الذى لا يتوسّط شىء . قوله ثانياً: وذلك انّه انّما سلك. اى عدم‌المنع والحجب، انّما يكون اذا سلك‌الخير‌الاول الى‌الشىء الأخير بتوسط ما بينه، وهو‌الوجه‌الثانى من‌الوجهين اللذين بيّنا، واما اذا سلك الى‌الشىء الاخير بلا توسّط، فبالطريق الاولى، اذ لا واسطة هناك حتى يتحقّق‌المنع وعدم‌المنع، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «فان[٨٩] لم يشق‌النفس ...» .

قد عرفت ان‌الشوق شأن‌النفس ، لأنّها مظهر‌المشبّه، فهى لا تخلو من شوق، فاذا لم يشق الى‌الخير‌المحض ، بأن توجهت نحو‌العالم‌السفلى ، واشتاقت الى بعض ما فى هذا العالم، وقد سبق انّها كلّما توجّهت الى شىء ، تصوّرت به، فانها يكون من ذلك الشىء ، اى تصير بصورة ذلك‌الشىء على قدر ما تتوهّمه وتذكره، لما قلنا انّها تصير ذات ذكر حين اشتاقت الى‌العالم السفلى، فانها متى اشتاقت الى‌العلو ، فنت عن‌نفسها وعن كل شىء ، ويبقى ببقاء‌الله ، فلم يحتج الى‌الذكر ، فالذكر مع‌التوهم ، فيحدث من ذلك عالم‌المثال المنفصل، فعالم‌المثال للنفس‌الكلّية بمنزلة‌القوة‌المتخيّلة منّا المسماة بالخيال‌المتّصل ، وكذا صار‌المدرك لذلك‌العالم هو تلك‌القوة منّا، فتبصّر بعد قوله : فتصير .

قوله : ومن اعجب‌العجائب ان الشيخ‌الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فكره فى الفلسفيّات لمّا لم يذق (الف) من اذواق هذا المشرب‌العذب الذى اذقناك منه راس(ب)

(الف) – شيخ‌اعظم چون تحوّل ذاتى وحركت جوهرى را منكرست وازطرف ديگر تشكيك در ذاتيات را نيز روى اصول وقواعد خود نفى نموده است، على‌المبنى اتحاد نفس با صور عقلى وعقل فعّال را شديداً مورد اشكال قرار داده است ومسلّماً اعتقاد بعالم‌مثال صعوداً ونزولاً با مبانى او منافات دارد، وعجب ازمحشّى فاضل است كه حركت درجوهر را به‌تبع ملا رجب‌على ←

انملة ، حمل الشبّه هیهنا علی ما یقرب من التشبه الذی یثبتون فی حرکات الافلاك وقد سقط ما بین السماء والأرض قال فی التعلیقة التی علی قول المترجم ، اما ان تنحط الی الأجرام السماویّة (الی آخره) ان الأنفس علی السماویّة من حیث هی جسدیّة ومن حیث هی محرّکه لا علی سبیل ما یتحرّك المشتاق بل علی سبیل ما یتحرك طالب الحرکة ، فهی مدرکة الأحوال الجسمانیّة بتوسّط ادراکها لجسمیّتها ادراکاً جسمانیّاً جزئیّاً یفارق لإدراك الصرف، فهی تدرك جسدهـا وتحریکها وما یشارك اجسامها فی الحرکة ، فتدرك نفس ذلك ما یلزمها ممّا بعد اجسامها وما یتبعها من الامور التی ینتسب الیها اذا رفعت الی مبادیها ، فیکون ادراکها لأجسامها علی ضرب یلیق اجسامها ، فیکون انّما تشبه بالادراك باجسامها من حیث اخذ صورتها، ویستتبع من صورتها صورة غیرها ممّا یتولّد وما یقارنها ویشارکها فی التأثیرات الصادرة عنه تتشوّق المبادی المفارقة علی ضرب آخر لیس الآن الکلام فیه، فیکون لها ذکر بذلك الحظّ من الإدراك .

فاما الأنفس الأرضیّة فانّها تتشبّه ایضاً بالامور المدرکة الارضیّة ، وبتوسطها یتوصل الی ادراك الشبه، وکل واحد من الشبیهین هو مرتبة نازلة بالقیاس الی التشبّه بالعقل . وذکر المعانی العقلیّة ، وهو الانتقاش بالمعانی المعراة عن القشور المخالطة لها الغریبة منها المعراة عن الجزئیّة التی هی من غواشی المعانی المنزّهة الکلیة التی هی تجرید المعنی عن اللواحق الغریبة . فللنفوس تشبهّات ثلاثة : تشبیه بالعقل لیکون فیه کالذکر للمعانی العقلیّة ، وتشبیه بالأجرام السماویة ، وتشبیه بالأجرام الارضیّة ، واستحصال کلّ تشبّه بعد زواله هو تذکیر ما دوامه ذکر وحفظ ما» انتهی کلامه .

←

شدیداً مورد انکار قرار داده ومعذلك به‌اتحاد نفس با صور عقلی وارباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات کلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذکری ازقائل به‌عنوان تعلیق دراین جا آورده است مگر امکان دارد که آدمی معتقد شود به‌تجرّد تام نفس درابتدای وجود ونیز قائل شود که نفس هرصورتی راکه تصوّر نماید بآن صورت درمیآید.نفس اگر درابتدای وجود جوهر مجرّد بالفعل متحصّل بـاشد، قهراً هرصورتی که برآن وارد شود عرض خواهد بود که در وجود متأخّر ازمعروض ومنضم با آن می‌باشد .

(ب) – تقلیداً لاستاذه من دون ان یشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنی شیخه الملا رجبعلی .

ثمّ انّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتيه الخير الأول بتوسّط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسّط يتوسّط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب. واذا كان المتوسّط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنّه غير متوسط ، لأنّه اذا وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسّط .

واما المتوسّط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشىء . والخير الأول يصل منه ثلاثة اشياء : احدها ــ الوجود ، الثانى ــ كمالات الوجود ، والثالث ــ جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود، فيكون موصلاً لكمالات الوجود. واما ان يكون موصلاً لجليّة ذاته، فهناك يكون الموصل مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشىء مشاهداً لجلية الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجلية الحق غير محققة بذاتها عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط الحجب، فيكون التوسّط كأنّه زوال التوسط، فيكون جليّة الحق سارية الى اقصى ما يصحّ ان ينالها نيل المعرفة سرياناً للحجب» انتهى .

والغرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية، انّ اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفلسفة ، وانّه لمّا اراد الخوض تكلّف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعد مما بين الأرض والسماوات، فكيف الظنّ بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه الاقوال المتداولة كالسلّم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحلها فليحصّل لنفسه فطرة اخرى» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسميّة وهى كالمرقاة لما قاله هناك.

قوله : «فان ٩٠ قال قائل ان كانت النص بتوهّم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى حقّقنا بهذه البيانات ، انّه كل الأشياء التى دونه بنحو جمالى لم يحتج الى معرفة شىء منها واستحصالها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

فی‌العالم العقلی فانّها لا تحتاج الی تذکّر مافیها من‌المعقولات ، وهذا العقل (الف) البسیط حریّ بان یطلق علیه‌الجهل، لکن هذا الجهل اشرف من‌العام الذی عندنا فی هذا العالم الجسمانی ، بل‌النفس حین کانت فی‌العالم العقلی کأنها یجهل مادونها من المعقولات التی‌اشتملت علیها وطلبت‌علم مافوقها من‌العقل والعلّة‌التی هی‌الغایة‌المطلوبة لکلّ شیء .

وصورة‌السؤال هی: انّکم قلتم، ان‌النفس اشتاقت الی ما فی‌العالم الحسی بتوهّمها له، والتوهم هوالذکر ، فاذا صحّ ذلک قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب‌من هذا التوهم الذی‌کان‌قیل: انّما هو توهّم عقلی،بمعنی انها لمّا کانت کل‌الأشیاء علی‌النحو الجملی علی قیاس ما یقوله‌القوم من‌العلم‌الاجمالی . نعم من شأن ذلک‌العلم ان‌یتعیّن ویتمیّز،اذا توجّهت‌النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً ، لکنّ الجهل الذی هو اشرف من کل صور مکتسبة تفصیلیّة ، لأن‌المعلومات کلّها حاضرة لدیه بحیث اذا ارادت واحدة منها ، امکنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذکرت‌الأشیاء التی هناك ، ای من‌حیث انّها من ذلک‌العالم‌الشریف ، لم تنحطّ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل‌العقل مافوقه من‌العلّة الاولی، فانّه لما لم یصل‌العقل بکنهه، فهو جهل، لکن هذا الجهل من‌العقل لما فوقه اشرف جمیع‌العلوم‌العلماء لأنه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال‌الکل لدیه . وکذا اذا ذکرت‌النفس تلک‌الأشیاء من‌حیث اقتضائها للجلاء والاستجلاء فی‌العالم السفلی ، انحطّت ، ومن ذلک یظهر ان‌العقل الذی هو علّة‌النفس

(الف) – حق آنستکه قدما قاعدهٔ : بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را درمسألهٔ علم تفصیلی هرعلت مجرد مقوم وجودمعلول نتوانسته‌اند مورداستفادهٔ تام قراردهند، لذا درعقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی‌صوررا انکارکرده‌اند وگفته‌اند: حق درمرتبهٔذات عالم‌است‌باشیاء بالاجمالی وتفصیل‌رادر عقول مفصّله جستجو نموده‌اند ، لذا درعلم اجمالی چون صور مادون تمیّز درمرتبهٔ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبهٔ اجمالی علم نسبت به‌تفاصیل خالی ازجهل نمی‌باشد ، چون شیخ اعظم دیده است‌که این‌علم اجمالی کافی ازبرای ایجاد اشیاء نمی‌باشد درعلم عنائی‌که «برنامج» وجود عالم است به‌صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به‌تفاصیل صور دست کم ازجهل ندارد .

یجهل ماتحته جهلاً هو اشرف من معرفة کل عارف، لأنه کل الأشیاء ، فلا یحتاج الی معرفته، لعدم باعث علی التوجّه الی ذاتـه ، فانّه مستغرق فی نور عظمة الله بحیث لا یشغله شاغل، فمعرفة الأشیاء بعضها ببعض، جهل عند هذا العلة من العقل، لأنّها اکتسابی انفعالی، فلیست بمعرفة صحیحة تامّة . وهذا الأصل ، ای : کون البسیط الحقیقة کـل الأشیاء التی دونه، ومع ذلك لا یسمّی علماً ، علی انّه اشرف من جمیع العلوم ، ممّا قد ورد فی حکمة اهل البیت علیهم السلام، حیث ذکر مولانا الرضا ، علیه السلام ، فی جواب عمران الصابی، لما سأل عن العلم الاول تعالی شأنه قبل وجود الأشیاء ، قال علیه السلام: انّما یکون العلّة بالشیء لنفی خلافه ای الذی ذاته علم وکلّه علم مالم یظهر فی الوجود غیراً لابأس بعدم اطلاق العلم الذی (ب) هو التمیز او ممّا یلزم التمیز فتبصّر هذا هـو

(الف) – ولیعلم، ان العلم یتبع الوجود، ویدور معه حیثما دار ویکون فی مرتبة واجباً وفی مرتبة ممکناً فی موطن جوهراً او عرضاً وفی عرصة الذات غیب محض وهو مقام متبوعه بحسب غنائه الذاتی لذا کلیهٔ مراتب وجود، مراتب علم حقّند بمعنی عالمیته لا معلومیّته وتحت هذا سرّ عظیم ، اشار الیه ثامن اقطاب الوجود . اما کیفیّت علم مجرد بـذات خود وبعلّات ومعالیل خود عبارتست ازشهود معلول خود درمرتبهٔ ذات خود تفصیلاً لکون البسیط کل الأشیاء التی مـادونه بنحو اعلی واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود درمقام مرتبهٔ معلول علماً تفصیلیاً حضوراً اشراقیاً. اما علم مجـرّد بعلت خود عبارت ازانکشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا ازآن بعلم بوجه تعبیر نموده‌اند . اما اطلاق جهل براین علم ازباب مسامحه است .

(ب) – شارح علامه درکتاب اربعین، درشرح حدیث عمران صابی علم درمرتبه وموطن ذات را انکار نموده وکلام امام همام علیه السلام، را – العیاذ بالله – برآن حمل نموده است . درموطن ذات اسماء وصفات تعین ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولی نـه بلحاظ مغایرت بین عالم ومعلوم – لان کمال التوحید نفی جمیع التعیّنات – چون علم مثل وجود دراین مرتبه بکمال اطلاقه العاری عن جمیع القیود حتی قید الأطلاق باید اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعین علمی برمقام ذات با اطلاق ذاتی منافات دارد، لذا ذات ینبوع علم وقدرت ووجودست واما توجیه کلام مؤلف اثولوجیا ازجهت اطلاق جهل براین مرتبه، نفی علم حصولی است کما تفطّن به الشیخ .

←

اللایق لشرح ذلك المقام .

والشیخ لمّا لم یذق هذا الذوق ولم یسلك طریق الاشراق : حمل الجهل علی الجهل بالامور الجزئیّة ، ونحن ننقل عبارته بعینها لیکون عبرة لأهل الاعتبار ، قال فی قوله : «غیر انّ ذلك الجهل اشرف ...» ، جواب الشك ، ان النفس فی حد ذاتها لا یجوز لها ادراك جزئی معین ، فلا یکون لها شوق جزئی ، بل یکون نوع من الشوق الکلی ، وان کان الی جزئی کالشوق الی الغذاء مثلاً ، حتی یتعیّن بسبب عن الشوق ، ولا یکون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذیة شعوراً جزئیّاً ، کذلك لایکون تذکّر البدن اذا بقی بعده ذکراً وهمیّاً بل عقلیّاً غیر مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمیّته توهماً عقلیاً ، فهو جهل بالجزئی من حیث هو جزئی ، الا ان ذلك الجهل لیس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا کما قیل : ان لا یعلم فی کثیر من الأشیاء افضل من ان یعلم .

والجهل جهلان : جهل لما هو فی الرتبة العالیة ، وجهل بما هو فی الرتبة السافلة ، وکل واحد له حکم غیر حکم الآخر ، فالشیء العالی قد یجهل کنهه لکونه مجهول الکُنه

→

باید توجه‌داشت که بطور کلی حمل کلام اثولوجیا برآنچه ارباب‌شهود راجع بمقام‌ذات ونحوهٔ تمیّز معلومات درذات‌واحد وعدم‌معلومات ومعلولات بوجودتمیّزی قائلند‌درست نمیباشند ، چون موطن ذات ونحوهٔ علم ذات بذات وانطواء کثرات دروحدت‌اطلاقی ذات، خالی ازاشکال بل مناقشات نمی‌باشد ، چون این کتاب ازیکی از اتباع افلاطون است که به‌علم تفصیلی ازباب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نیست ، این کتاب بفرض‌آنکه ازمعلم باشد ، اوچون تصریح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصیلی را درصور مرتسمه وعلم عنائی جستجو نموده است و افلاطون واتباع او ازاشراقیه ملاك علم‌تفصیلی حق را درمرتبه وجود مُثُل‌نوری اعتبارکرده‌اند، چون درعلم بکثرات، ملاك کثرت وتمیّز وجودی باید واقعیت داشته باشد وچون علم بمعدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد واشیاء به‌تفصیل درذات‌وجود ندارند، ناچار علم‌تفصیلی درآنجا نمی‌باشد .

بهمین مناسبت صدرالمتألّهین تنها فیلسوفی است که تمهید مقدمات وتأسیس قواعد کلیه باثبات علم تفصیلی حق درموطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المحشی من الخلط والاشتباه وتحقیق الکلام تفصیلاً یحتاج الی مجال واسع .

والشيءالسافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه كالجزئى ...» انتهى .

قوله : لأنَّه لوعرفها معرفة تامَّة لكان هو فوقها وعلة لها» .

دليل على ان العقل لا يعرف مافوقها من العلة معرفة تامَّة ، وفى ذلك تصريح بانَّ العلم التامَّ بالشيء انَّما يكون بالاحاطةالتامَّة، والمحيط بالشيء يكون فوقه، وهذا انما يصحّ فى العلة بالنظر الى معلولها ، اذا لشيء الى ما يشتمل عليها كالعقل بالنظر الى المعقولات التى احتوا عليها وان كان ذلك ترجع الى العليَّة ، لأنَّ ما فى ذات العقل هى الحقايق الخارجيَّة التى صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا يتحقق الا بالايجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل يعقل العلَّة الاولى عقلاً تامَّاً لكان محيطاً بها وعلَّة لها ، فتصير العلَّة معلولاً والمعلول علة .

والشيخ الرئيس قال فى تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم الصورى بهذه العبارة : «العقل لا يتصوَّر فيه الحقيقة الالهيَّة الا بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم ، وبالأشياء الخارجة عنه كما يفطن من طريق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً يتوصَّل من ذاته الى ان يستثبت له حقيقة كنهه الأول، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حين يلزم عنها اكتناه ذات الاول، واذا كان ماهيَّته غير موجبة لماهيَّة الاول بل الأمر بالعكس ، لم يكن على ذات العقل لعقل نائل عن ذاته الى ذات الاول ، بل انَّما يطلَّع عليه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له لطلوع على كل مستعدّ قابل وجوباً من جهته، وليس جهة القابل الا الاستعداد، فيكون ادراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لميَّته اصلاً ومن عادة القوم ان يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصوُّرات والتصديقات جميعاً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصَّل فيه فليتامل فى الكتب والمباحث المشرقيَّة» انتهى .

قوله : «اضطرَّت[٩١] ان يكون هناك ايضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هى المسألة الثالثة عشر وهى، ان النفس اذا صعدت الى العالم العقلى، فلا تحس ولا تتوهَّم. وبالجملة لا تتذكَّر شيئاً من العلوم الانفعاليَّة المكتسبة فى هذا العالم الحسى، بل المعقولات التى هناك كلَّها علوم فعلية فى ذات النفس العقليَّة ، وان كانت نتائج لما اكتسبته هيهنا فعال اذا صارت فى العالم العقلى لم تذكر شيئاً ممَّا علمته، ولا سيَّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنياً اى علماً متعلّقاً بالامور الخسية كقوانين الطبابة والبيطرة

ومعرفةالصناعات بل علـى رفض جميع‌الأشياء التى نالت من هـذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان‌تكون فى عالم‌العقل الذى هو عالم‌الفعليّة والشهود، والحضور اثرالصورة والقبول والانفعال وامارةالاستعداد والامكان الاستعدادى لانّـها مرتبة متآخمة الوجوب بل عالم‌الوجوب على مايراه اهل‌الحق وهذا قبيح لكونه‌خلاف مقتضى طبيعةالعالم‌العقلى على انّه لو قبلت تلك‌الآثار لكان ذلك بتوسط‌الوهم ، وقد سبق ان‌النفس كلّما توهّم شيئاً صارت‌متشبهة به متصوِّرة بصورته، فيلزم ان‌يكون اذاكانت‌النفس فى‌العالم‌العقلى الصرف، يضطـرّ ان‌يكون فى‌عالم‌المثال والخيال بل فى عالم‌الحس وموطن‌الزوال .

ثمّ ان‌الشيخ الرئيس جزاه‌الله خيراً قـال فى بيان تلك‌المسألة : «انّ‌المراد بذلك نفى‌العلم بالجزئيّـات» وانت خبير ان‌الشأن أعلـى من ذلك قال بهذه‌العبارة : «اقول انّ النفس لا تتذكّـر احوال‌العالم من‌حيث هـى جزئيّـة ، وبهذه‌الجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات‌الجسمانيّـة ، لأن ادراك امثال هذه‌الأشياء يكون بانفعالات جسمانيّـة ، فانّـها انّـما يمكنها ان يتصورهـا التصور المشوب الـى‌القـوّة المتوهّـمة المتصوِّرة، وذلك انّـما يكون لها اذا انفعلت بتوسّـط آلة بدنيّـة وصار لها الآثارالخاصة بالعالم‌الجسمانى ، فتكون المفارقة كأنّـها مواصلة ...» .

ولم يدرالشيخ ان هذا العالم كلّـها شهود فى شهود وتجلى فى تجلى، والنفس فى هذا العالم‌الشريف لم تتوجه الى‌غير انوارالعظمة والجمال وسطوات‌العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركتها فى‌جانب فكيف بغيرها فلا تغفل (الف) . قوله[٩٢] : «ونريدالآن الخ» .

هذه هى‌المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى ففى توحيدالنفس ذاتيّاً وصفاتيّاً وفعليّاً ،**وهـذا احسن**، حيث عبّـر عن هذا التوحيد بذكـر العلة‌التى لأجلها وقعت‌الأسامى المختلفة على‌النفس، لأن ذلك‌يفيد، ان‌النفس فى‌كل موضع كأنّـها بتمامها فيه، وبذلك سمّـيت باسم يناسب ذلك‌الفعل، وهكذا فى موضع آخر. وهى‌مسألة عظيمة شريفة فى معرفةالنفس قد اشير الى مقدميتها فيما قبل، وهى ان‌النفس كل قواها لا

(الف) – هرنفسى با حفظ نيل بمقام تجـرّد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص به‌عقول‌اصليه وعقول لاحقه سالك طريق باطن‌دارد نه عقول متحلـّى بصورعقلى انفعالى ومجرد قابل هيئآت مكتسبه، ازاعمالى كه بين او وحق حجاب اندرحجابند .

بمعنى انّهامجموع قوى كانّها اتّحدت معها، بل على معنى انّ لها قوة واحدة هى ذاتها ، فهى بذاتها النامية الحساسة الدراكةالفعّالة جميع افاعيلها ، لكن صدور تلك الأفاعيل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة واداة ، وبعضها بتوسّط ، والمتوسِّط ليس لها فعل اصلاً ، بل بعضه كالفاس للنّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر .

واماالثانية ، فهى انالنفس مع كونها من عالمالقدس والتجرّد وموطن الوحدة والبساطةالحقة ، فهىتتجزّى وتقبلالقسمة بالعرض ، والجسم لما بيّنا انّها كلّما توجهت الى شىء فهىتصير كانّهاهو، وهذان الاصلان عظيمان فىمعرفةالنفس طريقان لمعرفةالربّ وتوحيداته الثلاثة ، وبها يدفع كل رأى منالآراءالباطلة فىالنفس كما يظهر المستبصر .

قال بعضالاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصلالى ذروة هذا المقام : «الحق انّ الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدى وجوده اولاً من ادنىالمنازل ويرتفع قليلاً قليلاً الىروائح العقل (ب) والمعقول كما اشار اليه سبحانه بقوله : «هل اتى علىالانسان حين منالدهر لميكن شيئاً مذكوراً» الى قوله : «اما شاكراً واما (ج) كفوراً» ولم يكن للنفس معالبدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيّة شوقيّة ، كما زعم انّها كمن يعشق مجاوراً لميكن سوء مزاجالبدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الا حسياً كآلام عقليّة او وهميّة، فالنفس الانسانية لكونها جوهراً قدسيّاً من سنخالملكوت، فلها وحدة جمعيّة هى ظلالوحدة الالهية ، فهى بذاتها قوة عقليّة اذا رجعت الى موطنها الأعلى متضمّنة لقوة حيوانية علىمراتبها منحدالتخيّل الىحدالاحساس المسمى ، وهو آخر مرتبةالحيوانيّة فىالسفالة ، وهى ايضاً ذات قوّة نباتيّة على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى ذات قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدنيّ ، كما قال فيلسوفالأعظم ارسطاطاليس من: انالنفسذاتاجزاء ثلاثة، نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة،

(الف) – اراد به صدر ائمّة الحق واليقين صاحبالاسفار .

(ب) – الرواحة : وجدانكالسرور الحادثات عناليقين – م .

(ج) – س ٧٦، ى ١–٤ .

لا بمعنی ترکیبها من هذه‌القوی، لانّها بسیطة‌الوجود، بل بمعنی‌کمال جوهریتها وتمامیة وجودها وجامعیّة ذاتها لهذه‌الحدود الصوریّة، وهذه‌القوی علی‌کثرتها وتفنّن افاعیلها معانیها، کلّها موجودة بوجود واحد فی‌النفس، ولکن علی‌وجه بسیط لطیف یلیق بلطافة النفس، کما ان معانی‌الانواع‌الجسمانیة توجد فی‌العقل‌متحدة لکن بوجودعقلی تام‌الوجود صایرة ایّاه بعد ما ارتفعت عنده من حدالمحسوسیّة الی حدالمعقولیّة، وکما توجد فی‌العقل جمیع‌الانواع‌الطبیعیة علی وجه‌ارفع واعلی، فکذلك توجد بوجودالنفس جمیع القوی‌الطبیعیة والنباتیّة والحیوانیّة وجوداً نفسانیّاً ارفع من وجودها فی موضعها. وبالجملة‌النفس الآدمیة تنزل‌من‌اعلی تجرّدها الی‌مقام‌الطبیعة ومقام‌الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة‌الطبایع والحواس، فتصیر عنداللمس مثلاً العضوالـلامس، وعندالشمّ والذاوق عین‌الشام والذائق، وهذه ادنی الحواسّ، واذا ارتفع مقام‌الخیال کانت قوّة مصوّرة، ولها ان یرتفع عن هذه‌المنازل الی مقامات‌العقول القادسة، فیتّحد بکلّ عقل ومعقول ...» انتهی کلامه، اعلی‌الله مقامه.

قوله[۹۳]: «والجسم یحتاج الی‌النفس لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه ...».

فی بعض‌النسخ یحتاج الی‌الجسم، لیکون منبثّة فی جمیع اجزائه. ویؤیده انّ الجملة‌السابقة علیه ذکر بیان احتیاج‌الجسم الیها بقوله: اذا رأینا طبیعة‌الأجسام تحتاج الی‌النفس لتکون حسّیة. فالظاهر ان‌الجملة الثانیة لبیان حاجة النفس الی‌الجسم وعلی الجملة سرّ ذلك هو ما قال الشیخ‌الیونانی علی مانقل عنه: «ان‌الفلك موضوع فی‌وسط النفس» ومعناه علی ما اری‌المجرّد الذی هوالنفس الکلیة‌الالهیّة التی‌تلك‌الأنفس اشعّة نورها واضواء شمسها، لمّا کان نسبة‌المجرد الی ذی‌المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو الیه یکون‌ذلك‌باحاطة‌الشبیهة‌باحاطة‌الدایرة‌اما فی‌وسطها، والا لاختلفت‌النسبة، وهذا واضح. فشروق نورالنفس علی‌الجسم‌الکل من جمیع جهاتها یتحصّص لا بذاتها، بل باعتبار نورالمحاط، ففی کلّ شبکة وروزن یظهر ضوء حسب استعدادها شدّة وضعفاً ویأخذ ذلـك‌المقدار من‌الکل نصیبه قدر سعة درجته، فتلك‌الضوء التی هی عبارة عن النفوس الجزئیّة‌المنبعثة عن‌النفس‌الکلی السّماویّة والأرضیة فی‌کل واحد من‌حصص هذا الجسم‌الکلی یتحصص ایضاً حسب تجزیه.

قوله: «وانّما التفاوة بین‌النور الأصل وتلك‌الأضواء مع اشتراکهما فی‌التحصص»

يظهر من ان النفس الكلية لشدة نوريّتها الذاتيّة لم ينحلّ ولم يتنزّل من مقامها العقلي، بخلاف الأنفس الجزئية كما دريت سابقاً فتبصّر.

قال بعض العارفين في كيفيّة تكوّن الجنين، ان المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوى متخالفة يتّحد نحواً من الإتحاد، فوجب ان يكون في المادة استعدادات بالقوّة مختلفة، يتّحد على ضرب من وجوه الوحدة، وهي كيفيّة المزاج، كاتحاد اشياء فيها تركيب.

ثمّ كل قوة يجب ان تكون فيها هيآت هي لوازم لتلك القوّة بها تصير فعّالة، فسبب هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الأعضاء، وهذا كما انّه بهيآت وجدت في الاول والعقول الفعّالة اعنى المعقولات، وجد ما بعدها، وكأنّه ينتقش في العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم، فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوّة في المادة ...».

والفرض هي الإستبعاد فيما نحن فيه، وان كان كلامه في مقام آخر وهو صدور الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيآتها.

قيل: وسبب ذلك، انّ جميع الموجودات التي بعد الأول تعالى يشتمل بوحدته على لوازم وهيآت ومعاني كثيرة بحسب مقام ومرتبة في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحداً، ومع وحدته عين جميع الصفات الالهيّة والأسماء الربانيّة، وانّه الكلّ في وحدة. فالنفس الانسانية مجتمع في ذاتها جميع ما يتفرّق في البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها في ساير الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب في الاوردة والشرائين، وتلك القوى مع اختلافها وتشعّبها يجتمع في البدن وصور الأعضاء من القوى في وجود النفس ويتّحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات».

اقول: فكان البدن والقوى والأعضاء هي تفاصيل ما اجمل واندمج في النفس، لكن لضيق درجة الجسم انبثّت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التي في ذاتها في الجسم، كالجوهر الذي يضع واحداً واحداً من جواهر المخزون في بساط الشهود لكن لما خلق له.

قوله: «فان[٩٤] قيل: النفس لا يتجزّى في حسّ اللّمس ...».

لعلّ مبنی‌السؤال انّه لما کان عارضاً لمجموع‌البدن من حیث هو مجموعه کما قیل فی‌الشکل‌المخروط وامثاله .

فالجواب : انّ هذا قیاس مع‌الفارق ، فان‌المخروط قد حلّ لا من حیث ذاته المنقسمة، بخلاف قوّة‌اللّمس، فانّها قدعرض البدن‌من‌حیث انّه جسم‌متجزی باعضاء واطراف، وهذا هوالمراد بقوله : لأنها ابدان . ای کأنّها صارت عین‌البدن وکل جزء من اجزائه (فتدبّر) .

قوله : «فکذلک[۹۵] قوة‌النفس النّامیة ...» .

اعلم انّ هذه‌القوی انّما امتازت بعوارض انسانیّة من تقدّم بعضها علی بعض واستخدام بعضها قبل بعض کأنّهابمنزلة اجزاء للنفس‌الانسانیّة بالمعنی الذی قلنا فی صدرالمسألة ، وانبثّت فی اجزاءالبدن کل قوّة فی موضع یلیق بها ، فیقسم النفس اولاً الی اجزاء ثلاثة : نفس نباتیّة ، وموضها الکبد، ونفس حیوانیّة (الف) ، وموضها القلب، ونفس انسانیّة ، وسلطانها الدماغ . وهذه‌النفوس متعاقبة فی‌الحدوث والبقاء ، فالانسانیّة مخدومة‌القوی کلّها تخدم‌العقول وتستخدم قوّتان : محرکة ، ومدرکة . والمحرکة اما باعثة ، او فاعلة . والمحرکة‌الباعثة یسمّی بالشوقیّة ، ولها شعبتان : احدیهما - شهوانیّة، والأخری - غضبیّة یخدمها المحرّکة الفاعلیّة ، وهی تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاءالمستخدمة لها ، ففی خدمة الشهوة یجذب الأوتار الی جانب‌المبدأ وهوالقلب ، وفی‌خدمة الغضب یوجبها ویمدّدها الی خلاف تلک‌الجهة الدفع .

واما المدرکة فقسمان : قسم یدرک من خارج ، وقسم یدرک من داخل. والمدرک الداخلی الطف واشرف من‌المدرکات‌الخارجیّة ، وهی بمنزلة‌القشور والنّخالات ، وکل منهما ینقسم باقسام مشهورة . وهذا تعدیدالقوی علی سبیل‌التصنیف، ای جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقیقة .

اذا عرفت هذا فاعلم، ان‌العقل الذی مخدوم‌الکلّ مجرّد عن‌هذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وموطنه العالم‌العقلی .

(الف) - موضع نفس‌النباتیة الکبد والحیوانیّة القلب والانسانیّة الدماغ .

والنفس لما عرفت انّها هبطت بتوهّمها ذلك العالم، فهى مجرّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً ، وهى فى موطن الوهم ، فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا مجرّد التعلق ، فعالمه عالم المثال المجرّد عن المواد العنصريّة ، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة . وكذا الخيال حكمه حكم الوهم ، والصور التى فى هذا العالم المثالى صور نوريّة جسمانية ، لا كتعدّد العالم العنصرى، لأن صور الخياليّة وان كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا انّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فى هذا العالم فى حضوره واحدة ، وهذا من التوسع الالهى حيث يكون ذلك العالم المثالى اوسع من هذا العالم الجسمى العنصرى باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فى جنب العالم العقلى فى حيّز خردلة، فكيف حال الصور التى فيه. فالرّوح الدماغى هو كرسىّ سلطان النفس وموضع قواها الادراكيّة من سنخ هذا العالم ، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير ، ولا مزاحمة ولا ممانعة .

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة ، فهى الطف من الحواس الظاهرة ، وهى اشدّ تجسّماً لكونها فى ظاهر البدن الكثيف ، وهى من القوى الباطنة ، وهذه النسبة وقعت بين النباتيّة والحيوانيّة ، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهى : جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذى هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والغضب : والدليل على لطافتها : أنّها لا يفعل افاعيلها بآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة .

فقد ظهر : ان قوى النفس على نحوين : احدهما - ما يتجزّى بتجزّى الجسم ، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً ، وبعضها اقلّ .

والقسم الثانى ، وهى التى يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهى لاتتجزّى كالأرواح الدماغيّة ، كما بيّنا فى الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهى الى تلك الحواس الباطنة ، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميّزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكهما كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر ، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذى ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجىء تفصيل القول فى ذلك فى مقامه انشاءالله تعالى .

قوله : «فنقول[٩٦] ان لكل قوة من النفس موضعها ...» .

اراد ان ذلك التجزّى وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لأن تبثّ فيها قواها،

بل قد علمت انّها تفعل قوّة واحدة افاعيلها، لكن لمّا كان كونها فى‌البدن اضطرّها الى انبثاث تلك‌القوى وانتشارها اما ليس للبدن مقام‌الجمعيّة والاتحاد، بل هو عين مرتبة‌الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت‌النفس كل واحد من تلك‌المواضع مستعدّة، لأن تظهر منها افاعيلها، فاذا هيّأتها على‌النحو الذى يلايم لقبول فعلها، اظهرت قوّتها من تلك‌الأعضاء، والا فليس للنفس كما بيّنّا مراراً قوى مختلفة، ولا هى مجموع قوى حتى اذا تعلّقت بالبدن، انتشرت تلك‌القوى المجموعة فيها، بل تلك‌القوى فى‌النفس بنوع بسيط هى‌ذاتها الوحدانيّة البسيطة، فلمّا كانت هى‌الفاعلة المعطية تلك‌القوى للأبدان، نسبت اليها لأنّهاجهات افاعيلها، فهى‌اولى بان ينسب الى‌النفس، والا فهى قوى‌الأبدان، وكلّ ما فى‌المعلول من‌الخيرات والامورالشريفة فهى اولى بأن‌ينسب الى‌العلّة، وان‌كلّه من‌العلّة، لكنّ‌النقصانات والخسايس لما نشأت من‌ضعف استعدادالمعلول اوخسّتها، لم يجز ان ينسب الى‌العلّة .

قوله: «ان لم[٩٧] يكن كل قوة من قوى‌النفس فى مكان ..» .

اراد ان كون‌القوى فى مكان، انّما هو لاضطرار كون‌النفس فى‌البدن بوجوه :

الأول ـ انّه لو لم‌يكن كذلك، لم‌يكن فرق بين‌النفس فى عالمها العقلى، وهبوطها الى العالم‌السفلى، فيكون وجودالبدن لها امراً باطلاً معطّلاً، ولا تعطيل فى‌الوجود .

والثانى ـ انّما جاء فى‌البدن لتكتسب من هذا العالم الجسمانى بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها للصعود الى‌عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا بذلك‌القوى ولذلك قال ارسطو : «من فقد حسّاً، فقد علماً» .

قوله: «فان[٩٨] بعض قوى‌النفس فى مكان ...» .

السؤال واضح، وجوابه انّه لوكان كذلك لكانت‌النفس لم‌يكن بتمامها فى‌البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولمّا كانت قوى‌النفس ليست غيرذاتها لزم من‌ذلك تجزّى ذات‌النفس وذلك قبيح .

قوله: «ونقول بقول[٩٩] مستقصىً ...» .

هذا باطن المسألة التى سبقت، وهى‌المسألة السادسة عشر فى‌الحقيقة، وهى انّ قولها : سابقاً ان‌النفس تتجزّى بالعرض حسب تفرّق قواها فى مواضع‌البدن، انّما هو قول ظاهرىّ، وان‌كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق‌الحقيق بالتصديق، ان‌النفس ليست فى‌البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة فى‌البدن، او خارجة عنها وفى‌عالمها،

بـل تلك المواضع انـّما جعلتها النفس فى البدن وعيـّنتها كـالروازن والرواشن بظهور افاعيلها، وان النفس وقواها كلـّها مجـّردة عن المادة، مقدسة عن الجسمانيـّة والعرضيـّة، وذلك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشيء المتمكـّن وذلك يتوقـّف على كون المتمكـّن جسمانياً، فكلّ ذى مكان جسم، والنفس وقواهـا التى اتـّحدت بها ليست جسماً ولا جسمانيـّاً.

وقولنا: ان كل قوة من النفس فى مكان من البدن، لا نعنى بـذاك، بل اردنا انـّها يظهر فعلها الخاصّ من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتيـّة، لأن يجتمع فيه الأفاعيل المتفنـّنة، وهذا معنى قوله: لان الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى فيه الجزء. فاما النفس، فكلها حيث جزئها، لا انّ هيهنا جزءاً وكلاً فى الحقيقة. فتبصـّر – وكيف يكون النفس التى هى عين قواها فى مكان، وهى علـّة المكان، ولا يحيط المعلول بالعلـّة، بل العلـّة محيطة بالمعلول احاطة خارجـة عن الأين، اذ هى قبل الأين. اما كون النفس علـّة للمكان، فلانـّها علـّة للجسم حيث جسمت، وتعطى الصورة للهيولى، وفتحقـّق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم، وعلة الملزوم علـّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق.

قوله[١٠٠]: «ونقول: ان النفس ليست فى البدن ...».

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجـّرد النفس.

اقول: هذه وان كان استحسانات ومقبولات، لكن لمـّا ذهب بعض الأقدمين على ما نقل الشيخ فى الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام اوالاعراض، سلك فى الإبطال على ما يوافق زعمهم. فمن القائلين بالجسميـّة من جعلها من الاجـرام الذى لا يتجـّزى كريـّاً، ليستسهل دوام الحركة، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وان النـّفـَس غـذاء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلـك الجنس من الهباء عند الأجـزاء التى لا تتجـّزى التى هى المبادى، وانـّها متحـرّكة بذاتها كما ترى من حركة الهباء.

ومنهم من قال: انـّها ليست هى النفس، بل ان محركها هى النفس، وهى فيها تدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأى النار دائم الحركة.

ومنهم من رأى الشيء يدرك ماسواه، لانـّه متقـدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون النفس مبدءاً، فجعلها ناراً، او هواءاً او ارضاً او ماءاً.

ومال بعضهم الى القول بالماء لشـدّة رطوبة النطفة هى مبدأ التكـّون.

وبعضهم جعلها جسماً بخاريّاً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء ، الى غير ذلك من الآراء الفاسدة ظاهرها . ففى هذا الكتاب سلك فى الابطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس ليست فى البدن ، كما يكون الشىء فى الظرف ليشمل تلك الأراء جميعاً .

ثمّ ابطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول : انّه لوكان كذلك لكان مماسّاً لها بسطحه ، فيكون البدن فارغاً عنه، فيكون غير ذى نفس، فلا يكون كمالاً له ، اذ الكمال ما يصير له الشىء نوعاً ، اى الأمر الناقص المبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر ان المكان مباين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لا على وتيرة واحدة ، واذ ليس من المادة المشتركة والجسميّة العامّة ، فهى لخصوصية فى الأجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة ، يسمى نفساً، فهى اسم لها لا من حيث ذاتها، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياس الى المادة التى يجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى صورة ، وباعتبار كون طبيعة الجسم الذى هو الجنس ناقصة ، وبانضيافها اليها تكمّل نوعاً خاصاً، وكمالاً ، وليس للمتمكن بالنسبة الى المكان هذه الخصوصيات فتدبر .

الوجه الثانى : لوكان كذلك، لزم ان يسلك النفس الى البدن سلوكاً تدريجيّاً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء الى الكوز، ويجب من ذلك وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذى هو النفس، وقد ثبت فى الاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، ان النفس هى الفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهيّة واعانة ملك من الملائكة المدبّرة وقوّة من القوى السّماوية ، وانّ فيضان النفس دفعىّ ، بل غير زمانى فى النظر الجليل .

ثمّ هذه الحركة اما حركة اينيّة ، وهى مى قبيل الماء حقيقة ، كما هو ابسط من بعض الأقوال، يلزم ان يبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها، كما يشاهد فى الكوز، وهذا قبيح ، لانّه يلزم ان لا يكون النفس بتمامها موجودة .

واما ان يكون حركة فى الإشتداد من الأضعف الى الاشدّ ، وقد بين فى مكانه انّ تلك الحركة يجب ان يكون فى كل آن نوع لايكون قبل ولا بعد، وبهذا المعنى عبّر عن انعدام النوع السابق بالنّشف والاضمحلال. وهذا ايضاً غير جايز، لأنه ان كان فى جميع مراتب الاشتداد يصحّ اطلاق النفس، فيكون النفس انواعاً غير متناهية ، وان لم يصدق فى اثناء

الحركة (الف) ذلك‌الاسم ، بل يصير فى منتهى‌الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك‌الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه‌الصور الى ان تحدث‌النفس، فذلك‌الموضوع اولى بان يكون بدناً للنفس، على انّه يلزم تقدم‌البدن على‌النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه‌الثالث : لوكان كذلك، اى لوكانت النفس فى‌البدن كالجرم فى‌المكان ، فيكون هى لا جرماً على مايقتضيه‌السبقيّة ، ولعلّه كان بذمّتهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات‌النفس، ومن‌البين : ان‌المكان هوالبعد المجرّد وهوالمكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ،ينتج من‌الشكل الثانى، ان‌المكان الحق هوالنفس ، فلا حاجة للنفس الى‌المكان ، لانّه هى، فالنفس هى‌الكل ، لأن‌المحمول اعم ، والكل محيط بالجزء يحصره ، ولعلّ هذا هوالذى قد نقلنا من‌الشيخ‌اليونانى احد تلامذة ارسطو، من ان‌الجسم الكلّ موضوع فى وسط‌النفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فى‌حل هذا المقام.

الوجه‌الرابع : لعلّه اخذ من راس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، ان‌النفس فى‌البدن كالشىء فى‌المكان ، ثمّ سلك فى‌الجواب طريقة القول بالسطح فى‌المكان على‌المذهب المشهور عن ارسطو وهوالصحيفة الأقصى ، اى الأبعد الذى هوالسّطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنه جسمانى، بخلاف‌البعد ، فلو كانت‌النفس فى‌المكان ، لكانت فى تلك‌الصحيفة ويكون اثرها فى‌مكانها، فيبقى ساير اجزاء‌البدن بلا نفس . وهذا الوجه غيرالوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من‌قيدالتأثير.

الوجه‌الخامس : ان‌البدن يتحرّك بتحريك‌النفس ايّاه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هوالمحرِّك للنفس كما هوالشأن فى‌المكان والمتمكِّن، ولكان اذا فسدالبدن لزم ان يفسدالنفس ، كما انّه اذا فسدالمكان بطل‌المتمكن من‌الحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسدالكوز ، وليس‌المتمكِّن الذى هى‌النفس كبعض‌الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتّفق ، بل هى لوكانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان‌النفس عند مفارقة‌البدن اشدّ ثباتاً واظهر بقاءاً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

(الف) – الحركة‌الجوهرى .

قوله[۱۰۱] : «ان‌المکان هو بعدها ...» .

علی مایراه افلاطون الالهی . غرض‌السائل ، انّا نقول : بان‌المکان هوالبعد ، فاذا کانت‌النفس فی‌البدن کالشیء فی‌المکان، یکون علی‌القول بالبعد سارياً فی‌جمیع اجزائه، بناءاً علی ما قالوا : ان‌البعد المکانیّة اصل بعدالمتمکن من دون امتناع ، لأنّ منشأ الاستحالة الیه اصل الذی هوالمادیّة لا یوجد فی احدهما .

فالجواب : ان‌البعد المکانی الذی هوالفراغ قد شغله‌البدن وملأه ، فلو کان للنفس مکان یکون‌البدن الذی هوالمالی مکانه ویلزم منه الیه اصل‌المستحیل اذ لم یبق للبعد المکانی فراغ حتی یکون مکاناً للنفس ولو بقی فراغ لکانت‌النفس فی هذا الفرغ دون البدن فلتیأمل .

اقول: لم اجد لهذه الاقناعیّات الی‌الآن محملاً یوجب‌الرکون الیه لاحد من‌الناظرین فی هذا الکتاب ، وما ذکرته غایة مایمکن ان یقال فی تصحیح تلک‌الخطابیات .

قوله : «ولیست‌النفس[۱۰۲] ایضاً فی‌البدن کالشیء‌المحمول ...» .

یرید ابطال کون‌النفس عرضاً مزاجیّاً ، او غیره، والدلیل علی ذلک : انّ الشیء المحمول اما من آثار ذلک‌الشیء الحامل ، او من‌الخارج ، وعلی‌التقدیرین یکون للحامل دخل فی وجوده، اما علی‌الفاعلیّة ، اوالقابلیّة ، ویشماهما کونه اثراً للحامل ، والشیء المحمول انّما یفسد بفسادالحامل ، وان‌کان یبطل بغیر ذلک، فلا یضرّ فی‌الدلیل ، والنفس لیست کذلک، لأنّها یفارق‌البدن من دون بطلان‌البدن ، بل ببطلان‌العلاقة فقط، والبدن باق الی ماشاءالله تعالی .

قوله : «ولیست‌النفس[۱۰۳] فی‌البدن کالجزء من‌الکل ...» .

صورةالجواب ، ان‌الجزئیّة والکلّیة اما من قبیل‌الترکیبات الغیرالحقیقیّة کما قلنا فی کون‌النفس فی‌البدن کالشیء فی‌الظرف فقد بیّنا بطلانه ، واما ان لا یکون کذلک، بل بحیث یحصل منهما مزاج ثالث کالمعاجین ، او نوع ثالث کالهیولی والصورة ، فیکون کل ما یفعل‌النفس من‌الأفاعیل یصیر موضوعات لنفسه ، مثلاً او اعطت‌النفس شکلاً للبدن ، لکانت نفسها ایضاً موضوعة للشکل‌المذکور الی غیر ذلک من‌الامور (الف) .

(الف) – واعلم ان‌البدن باعتبار کونه‌المادی المستعد لقبول‌النفس مقدم علی‌البدن ، لأن ←

قوله: «وليست ايضاً فى البدن[۱۰۴] كالكل فى الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفاسد السّابقة سيّما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فى هذا القسم اظهر ، وكونها مركّبة مع البرهان على بساطتها على ان الكلام فى الجزء الآخر من الكلّ ، بل هو نفس او غيرها ينتهى الى مالاطائل تحته .

قوله: «وليست النفس[۱۰۵] مثل الصورة فى الهيولى ...» .

وذلك لأنّها لو كانت صورة ، لكانت من صور النوعيّات ، لأنّها مخصّصه للأجسام، وهو ظاهر، والصور النوعيّة لا تفارق المادة الا بفساد انفسها، كما فى الاستحالة وفى الكون والفساد، واليفس تفارق البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدن. ويمكن تقرير ذلك بـ: أنّ الصور انّما تفارق المادة بفساد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادة البدن بفساد تلك المادة .

وايضاً الهيولى وجودها الصدورى قبل الصورة ، لأنّها صادرة عن العقل، والصورة صادرة عن النفس، والبدن ليس قبل النفس، لأن النفس كما قلنا : هى التى تعطى الصورة للهيولى ، وتجعل الهيولى مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً، فالنفس تكون علّة للجسم، ولا ريب ان البدن جسم، فلا يمكن ان يكون النفس صورة البدن ، لأنّها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن حالاً فيه، والمحمول معلول للحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن البيّن : انّ المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلة مطلقاً سواء كانت علّة فاعليّة او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى العلة المطلقة كالمتأثر ، فيلزم ان يكون المؤثر متأثّراً من متأثّرة ، وبالجملة يلزم ان يكون الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غير معقول .

فان قال قائل : ـ هب ـ ؟ ذلك فى النفس الكلّية، ولانسلّم ذلك فى الأنفس الجزئية، اذ من المعلوم ان البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان النفس، وذلك ممّا اتّفق عليه اهل العقل وقامت عليه البراهين القاطعة فلا يكون النفس علّة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست النفوس الجزئيّة الا اشعّة نور النفس الكلية الملكوتيّة وخصوصيات تعلقاتها بحضيض المادة الكلية فحكمها حكمها .

→

النفس فى المادة فى الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانيّاً .

ولا يخفى كه اطلاق صدور ووجود برهيولى قبل ازصورت بهنحو مجازست لانّه امر عدمى صادر بتبع الصورة . هيولى مستند بجهت امكانى عقل وصورت بهجهت وجوبى آن مستندست .

واما ثانیاً ، فان‌المنّی لیس فی ذاته جوهراً تامّ الجوهریّة فی تحصّله النوعی ، ففی صورته‌الطبیعیّة حکمها حکم‌المادة‌الاولی فی قصور تجوهرها عن‌التمام، الا بما ینضاف الیه من‌الصور شیئاً ، فیصیر بها شیئاً نوعیّاً ، ولا ریب انّ اختلاف اشکال الأعضاء وتعیین مواضع‌القوی وکون کل عضو علی صورة خاصّة ، لابدّ ان ینتسب الی امور نفسانیّة مستغنیة عن‌اغراض علویّة مؤدیة علی عالم‌عقلی وسرّ سبحانی، ولیست ممّا ینسب الی‌المادة المنویة کما یقوله الأقوام مع اختلافهم فی ذلک ، ولا الی قوی سفلیّة من‌الطبایع الی‌الجسمانیّة ، لان فعلها لا یکون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها فنون‌الأغراض فیجب ان‌یکون من‌النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان‌السبب الفاعلی للبدن اما ان‌یکون امراً عدیم الادراک والقصد، او ذا علم وادراک . والاول یبطله شهادة کل ذی فطرة سلیمة انّ فاعل هذا الترکیب والترتیب‌البدیع والنظام‌المحکم ، ان یکون امراً عدیم‌القصد والشعور .

والثانی ، اما ان‌یکون هوالباری، او احدالعقول اوالنفس، لا سبیل الی‌الأولین ، لأن فعلهما لا فی‌المادة‌کما ثبت فی محله ، فبقی‌ان یکون‌النفس ، ولیس النفس الخارجة کالأبوین ، او غیرهما، لأنّه علی‌القول بذلک، لا یکون دائماً ، بل برهة من‌الزمان الی ان یتقوّی نفس‌المولود علی هذا القول، وهذا شنیع لاستلزامه ان یعتورالفاعلان الطبیعیان علی‌الفعل الواحد، ولا یجوز ذلک الا فی‌الصناعة ، فتعیّن ان‌الفاعل نفس ذلک‌البدن لا محالة ، لکن فعلها اما ان‌یکون اختیاریّاً مسبوقاً بارادة وعلم زائد علی ذاتها ، وذلک شنیع، لان‌العلماء الذین خاضوا فی‌العلوم‌الطبیعیّة والإلهیّة ، لا یمکنهم معرفة کیفیّة خلق‌الأعضاء واشکالها ومقادیرها واوضاعها وترتیب قواها کل فی‌الموضع اللایق به الا قلیلاً مع ممارسة التشریح ومزاولة‌التنفیر والتنقیح ، فکیف یصحّ ان‌یکون فی ابتداء التکوین یفعل ذلک (الف) بالقصد والارادة، فاضطرّ الأمر الی ان‌یکون فعل‌النفس من‌دون

(الف) – ایها‌الجلیل اذا افاض‌الله من خزائن جوده علی‌البدن نفساً مجرّداً تام‌الوجود والتجرّد ، آنهم تجرّد عقلانی، چه‌چیز مانع تأثیر او دربدن برسبیل افعال ارادی می‌باشد ؟ ، مجرّد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودی خویش را درک نماید وعشق او بذات مبدأ و حبّ او بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصمیم ذات ماده ندارد ؟ مگرآنکه قائل شوی بمعطّل‌بودن نسبت بافاعیل خود ولا تعطیل فی‌الوجود فلامحیص عن‌القول بکون‌النفس فی‌ابتداء الوجود عین‌المواد وکونها صورة مادیة متهیأة لقبول‌الفعلیات علی‌سبیل‌التدرج والحرکة‌الذاتیة.

اعتبارالقصد والارادة ، لا باعتبار عدم القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضاً على نحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من الطاعة والخدمة لأمرالله ، والاول غير جائز ، لأنّها غيرمستقلة فى الوجود فضلاً عن الايجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر انّ هذه التشكيلات والتصويرات بتقدير العزيز العليم ، وانّها على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امرالله تعالى ، وكلمة من كلماته الفواعل ، وملك خلّاق من الملائكة المدبرات باذن الله فى الأرض والسّماوات . وهى طلسم هذا النوع العظيم كما ورد فى الخبر النبوى -ص- ، من ان بعد الأربعين من سقوط المنّى يبعث الله ملكين خلاقين ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والآخر قوّة النفس الكليّة وشعاعها الساطعة من تلك الكبّوة المنويّة ، وبالجملة ذلك الامر النازل من القوى السماوية باستخدام تلك النفس المطيعة لأمرالله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه النفس تنقلب فى اطوار الكون كيف يشاء الله - ففى بعض - كذا - .

الثانى شأنها تصوير الموادّ بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما فى الأرحام ، وفى بعضها تصوير القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحسّ من المحسوسات التى هى محاكية لمعقولات عالم النّور ، وفى طور آخر شأنها تصوّر المدارك الباطنة تصور الخيالات والاوهام ، وفى نشأتها الآخرة شأنها تصوير الذوات بصور الحقايق والمعانى الالهيّة والعلوم الربانيّة ، ثمّ الى ماشاء الله من الدّرجات العالية فى رضوان الله تعالى والمنزلة الرفيعة : «الا الى الله تصير الامور» فاحتفظ بذلك فى دفع الاوهام والشّكوك التى (الف) فى تلك المسالك . الى هنا تمّ بيان ما فى الميمر الثانى والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مادى را ازتصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلى كه مشّائيه آنرا بمواد ، وصور نوعيهٔ اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند برب‌ّنوع مستند نموده‌اند ودرنتيجه بكلى جهت وجنبهٔ مقام تشبيه نفس را انكاركرده‌اند، وحال‌آنكه نسبت ربّ النوع بكليهٔ مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

تعليقات بن ميمر ثالث

قوله: «وهذا[١٠٦] يذكر مقالةالجرميين ...» .

الجرميون، هم الذين لم يعتقدوا غيرالجسم، وزعموا، ان كل موجود فهو جسم، فقالوا انالنفس هى ايتلاف اجزاءالجسم، فجعلوا اقوىالجواهر الروحانيّة اجساماً، وافاعيلها صادرة عنالجسم، اذ ليس شىء غيرالجسم عندهم .

قوله[١٠٧]: «فنقول ان افاعيلالأجرام انّما يكون بقوى غير جرمانيّة ...» .

اثبات هذهالمقدمة الجزئيّة يناقض كلامهم انّ كلّ موجود جرم .

قوله[١٠٨]: «والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمةالمطلوبة باثبات وجودالكيفيّة الى قوله: كذلك يكون سايرالكيفيات كلّها .

قوله[١٠٩]: «ونقول: انّه لوكانتالقوى اجراماً ...» .

دليل على كونالنفس غير جرم، بناءاً على زعمهم، انالهيولى فىالأجرام واحدة . وانّها الجسم، وانّها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله: فانهم لم يعلموا، بقولهم الآخر . وقوله: فان قالوا، انالحى، بيان لدلياهم، وقوله: قلنا، جوابه. وقوله: انتفشت، بالفاء والشين، اى انتشرت وتفرّقت . وفى هذهاللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصلالجواب: انالحافظ للبدن والممسك له ليس تلكالأخلاط، بل هى واشياء آخر، على انتكون الاخلاط بمنزلةالمادة للبدن، والنفس تصوّرها بصور مناسبة ويمدّها بايصال ما يتحلّل من تلكالأخلاط، لأنّها دائماً فىالسيلان والذوبان، وكلّما تحلّل منها تحدها النفس التى هى غيرها، والا، لكانت الاخلاط اذا فنيت، ولم يكن نفس تقيمها، بطلالحى ومات. فالاخلاط علّة هيولانيّة والنفس علة فاعليّة .

وايضاً : بعض الحيوان لادم لـه ، كالحشرات ، وبعضه لا ريح اى مـرّة صفراويّة ومع ذلك لها نفس، فالنفس غير الأخلاط .

قوله : «ونقول[١١٠] ان كانت النفس جرماً ...» .

ابطال لكون النفس جسماً، اىّ جسم كان، وذلك لأنّ تأثير الجسم انّما هو بالمماسة، فوجب ان يكون كـل جزء من النفس مماسّاً لجزء من البدن نافذاً فـى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون النفس فى البدن بالقوة ، لان العناصر فى الممتزج غير باقية بصورها، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ الرئيس ، حيث زعم انّ بقاء العناصر فى الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان الذى قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق النفس على حالها لم يكن نفساً .

قوله : «ونقول ان الجرم[١١١] اذا امتزج ...» .

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : «ان الجرم ...» .

دليل آخر، بيانه ان النفس تأثّرها فـى جميع اجزاء البدن والجسم ينفذ فى الجسم بحيث ينفذ فى تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان الجرم ...» .

تقرير ذلك انّهم زعموا ان الفضايل والكلمات المعنويّة جسمانيّة ، وذلك باطل ، لأن النفس اذا نالت تلك الفضائل ، هل تنالها على ان النفس من الامور الدائمة التى لا تبيد ولا تهلك، او بانّها هالكة . فعلى الاول، يلزم ما قلنا من كون النفس غير جرمانيّة ، لأنّ الاجسام المركّبة كائنة فاسدة ، وعلـى الثانى يحتاج النفس الى المكّون ، والكلام فـى المكّون ، كالكلام فى النفس، فاما ان يبيد، وهو محال، وان انتهى الى مالا تبيد ولاتهلك، فهو المطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادّوا عن قولهم بان الأشياء كلّها اجرام .

قوله : «فان لجّوا[١١٢] وقالوا ...» .

اى ان لم يقبلوا هذه الادلّة ولجّوا فى تسمية هذه الأفاعيل ، اى التسخين والتبريد ونظائرهما ، من حد الجسم . فالجواب : انّا لا نمنع ذلك ولا نضايق معكم، بل نقول : انّ الأفاعيل التى من قبيل الفكر والمعرفة ليست من فعل الجسم، بل لابدّ ان يكون فاعلها خارجاً عن الجسم وهـو النفس ، كما بيّن فى الكتب من ان محل المعقول يجب ان يكون مجرداً سيّما اذا كان فاعلاً له .

قوله: «فاما الجرمیّون[۱۱۳] ...».

هذا استدلال متین علی کون النفس لیست بجرم، صورته ان المؤثّر فی الجسم وفی جمیع اجزائه کما هو شأن النفس بالنظر الی البدن، لابدّ ان ینفذ فی جمیع اجزائه التی یصل الیها تدبیره، فلو کانت النفس جرماً، لزم ان تنفذ ویتلاقی کل جزء ممکن من النفس فی کل جزء من البدن، وقد ثبت بالبرهان، ان الجسم قابل للتجزیة الی غیر النهایة، فیلزم من ذلک ان ینفذ فی مقاطیع تلک الأجزاء، ولیس ذلک الا بان یصیر تلک الأجزاء الغیر المتناهیة حاصلة بالفعل، وهو ممتنع. بخلاف ان یکون النفس غیر جسم، فانّه یحیط بجمیع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هی الاحاطة العلّة بمعلولها، ولایحتاج الی ان یقطع المقاطیع بالنفوذ الجسمانی، بل بنوع أعلی واشرف، وهو ان لایعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلّة، وهذا سنّة الله فی عباده المطیعین لامره.

قوله: «وان قالوا ان الطبیعة[۱۱۴] قبل النفس ...».

لعلّ صورة استدلالهم بناءاً علی ان المشهور عند الطبیعیین والاطبّاء، بل الکلّ من انّ فی المنی فی اول الأمر قوة طبیعیّة جسمانیّة، ثم قوّة نباتیة، ثم حیوانیة، ثم یفیض قوة اخری یسمّی نفساً انسانیّة: فهؤلاء الجرمیّون یقولون، فالطبیعة متقدمة علی النفس، ثم اذا انضمّت الطبایع، اشتدت بعضها الی بعض حدثت النفس، فیکون النفس من اتصال الطبایع، لأن الطبیعة اشتدت فصارت قوّة نباتیّة، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حیوانیّة، ولا شک انّ فی تلک المراتب تلک القوی جسمانیّة، فاذا کمل الإشتداد تصیر تلک القوة نفساً انسانیّة، فهی ایضاً جرمانیّة.

اقول: ومن ذلک وممّا رأوا فی الانسان آثاراً طبیعیّة کالحرارة والبرودة وآثاراً نباتیّة کالتغذیة والتنمیه وآثاراً حیوانیّة کالحس والتخیّل، ثمّ ادراکات نطقیّة وحرکات فکریّة، فظنّوا ان الانسان ترکبت من صورة طبیعیة ونفوس ثلاثة ومن ارتقی عن ذلک یسیراً رأی ان الانسان هو النفس العاقلة، وسایر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الی آخر دهرها، حتی یکون البدن وقواه بالنسبة الیها کآلات ذوی الصنایع من حیث لا مدخل لها فی حقیقتها ونحو وجودها. فهذان الزاعمان انّ فی کل مرتبة اذا تمّ استعداد البدن یفیض علیه من المبدأ الفیّاض قوّة تناسب ذلک الاستعداد، کما هو مصرّح به فی کتبهم ومقالاتهم.

والاستاد المتألّه صدرالمتألهين – رحمه‌الله – متجيباً عن‌الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى‌الحركة فی‌الجوهر فقال الحق ان‌الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنی‌المنازل وهوالصورة الطبيعيّة عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجةالعقل والمعقول .

[نقل ماذكره صدرالحكماء فی‌النفس الآدمية وكيفيّة تكوينها بالحركة الجوهريّة]

وقال ايضاً: فالنفس‌الانسانية لكونها موجوداً قدسياً من‌سنخ‌الملكوت، فلها وحدة جمعية هی‌ظل‌الوحدةالالهيّة، فهی‌بذاتها قوةعاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلی، وهی ايضاً متضمّنة لقوة حيوانيّة على مراتبها، من حدالتخيّل الى حدّ الإحساس، وهوآخر مرتبةالحيوانيّة فی‌السفالة، وهی‌ايضاً ذات قوة نباتيّة على‌مراتبها التی ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهی‌ايضاً ذات‌قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن، كما قال‌الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس ، من ان‌النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة ، لا بمعنى تركيبها عن‌هذه‌القوى ، لأنّها بسيطة‌الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتماميّة وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدودالصوريّة، وهذه‌القوى على‌كثرتها وتفنّن‌افاعيلها، معانيها موجودة بوجود واحد فی‌النفس ولكن على وجه بسيط يليق بلطافةالنفس .

وقال بعدذلك فی‌فصل آخر: فالنفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فی‌الرحم، درجتها درجةالنفوس النباتيّة على مراتبها، وهی انّما بحصل بعد تخطی‌الطبيعة درجات‌القوى الجماديّة ، فالجنين الانسانی نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فی درجةالنفوس الحيوانيّة الى او ان البلوغ‌الصوری ، والشخص حينئذ حيوان بشری بالفعل ، انسان نفسی بالقوّة ، ثمّ تصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والرويّة ، مستعملة للعقل‌العملی الى او ان‌البلوغ المعنوی والأشدّ الباطنی وذلك فی حدودالأربعين، فهو فی هذه‌المرتبة انسان نفسانی بالفعل، وانسان ملكی بالقوة، او شيطانی بالقوّة، يحشر فی‌القيامة اما مع حزب‌الملائكة، واما مع حزب‌الشياطين . انتهى كلامه‌الشريف .

وانت اذا تذكّرت ان‌المعلم الاول تكلّم فی هذا الكتاب من‌المعارف التی تناسب الفطرة الثانية دون‌الفطرة الاولى من‌الحكمةالرسميّة، فاستمع لما يتلى عليك من‌الحقايق التی لم تقرع سمعك من‌البارعين، وذلك من علم‌الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب‌المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمّ تبيّن السرّ في ذلك بعناية الله تعالى ، فصورة الجواب : انّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمّ يحصل منها اي من اتصال الطبايع من النفس، فقدصارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممّا قدبيّنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتنع، لأنّه يلزم ان يكون الوجود من الأخسّ وانتهى الى الاشرف ، وليس كذلك ، اذالوجود انّما يبتدى من الاعم حيطةً والافضل كمالاً وتمامية، الى ان ينتهى الى الاخص الاخس درجة وحيطة ، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى فى كمات السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين :

احدهما — ان يكون الاول تعالى واقعاً تحت الكون والفساد .

والثاني — ان يكون عالماً بعروض العلم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انّما لزم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقا ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولاشيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب.

واما السرّ فى ذلك هو، ان الخصم قد اذ عن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة ، وقد ثبت فى المدارك واشير الى ماسيقوله هيهنا فى الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسيّة حق، لكنّه بناءاً على ان مبدأ الوجود هو الاله تعالى وانّه علّة العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسّطها للطبيعة ، بان النفس لمّا كان وجودها وجوداً كلياً توجّهت الى شيء (الف) واشتاقت اليه وصارت كأنّها هو، فالطبيعة كانّها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففى مبدأ التكوين وان كانت الطبيعة هى الفاعلة ، لكن بقوة النفس ، بل النفس هى الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة ، وكلّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) — ولما كان هذا الإشتياق فى مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها ، فلابدّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسّر فلا محيص عن الاعتقاد بوجوب الحركة فى ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضيّة لا يتحرك الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية .

اتمّ الـى ان تصير عقلاً وتسلك مسالك العقل ، ففى كل مرتبة يخلع لباساً (الف) ويظهر بصورة تلك المواطن، الى ان ينتهى التماميّة المتصورة فى حقها، ويرجع الى مابدى منه، ويسافر الأسفار التى وجبت عليها بعد التماميّة المعبّر عنها فى الشرع الحقيقى بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجليل والقليل، وصرف الزاد وكل ما اكتسب فى هذا السبيل «الا الى الله (ب) تصير الأمور» ، وهذا هو الحق المبين والله المعين.

وليعلم ان الذى لزم من الرأى الذى فى سؤالهم لعلّه مذهب الملاحدة القائلين بانّ المبدء هو النقطة اوالوحدة ، وانّه صار بالاستكمال الى المرتبة التى يقولها الموحدون انه المبدا العليم الخبير ، والذارد عليهم فى الكتاب ، انّه اذا امكن هذا، امكن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالى عمّا يقولون الملحدون .

وبالجملة فطريق الموحدين هو انّه لـو لا الترتيب فى السلسلة البدويّة على النهج الذى دلّت الشرايع والعقول المرتاضة من وجود الصانع الذى هو اول الأوائل، ثمّ النور العقلى، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لـم يتحقق سلسلة العود عـلـى الترتيب اللايق الذى هؤلاء الجرميّون والملاحدة الخاصّة يزعمون ايضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل وانتهت به، والله سبحانه هـو الاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نـوره الذى هو كالمركز المعنوى دارات الدار الدنيا ودار الآخرة .

(الف) –لايخلع لباساً بل يلبس لباساً وفى الحركة الذاتية لبس بعدلبس ، واللازم فى الحركـة الطولية زوال العدميات والنقصانات والشرور وبقاء الفعليات ، لأن الكون والفساد غير معقول فى الصور الطولية بل العرضيّة .

(ب)– عجب از محشّى فاضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبناى ملاصدرا ونقل عبارات كتاب اسفار وشواهد مـلا صدرا برطبق مبناى او حركت جوهر مـراتب تكامل واستكمالات و درجات ومراتب ترقيات نفس را تقرير نموده ودرپايان گفته است درتصوير صعود وجود بحركت جوهر احتياج نميباشد . اگر مختصر تأمّل درقوس صعود ونزول بعمل آيد، واضح ميشود كـه درنزول نيز وجود خالى ازحركت نميباشد ولـى حركت بمعناى تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل ومعاليل ودر صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تكامل است چارهٔئى جز اذعان بحركت جوهر نميباشد . چون درتكامل نفس كون وفساد معقول نيست ونفس بايد بحركت ذاتى ومعنوى مراتب ودرجات وجود را بهپيمايد ودر ترقيات معنوى سكون وجود ندارد .

واذا عرفت‌الأمر بهـذا الوجه‌المحقق العرشی، ظهر لك ان لا حاجة فـی تصحیح مراتب‌النفس فی‌النشأة الاولی والنشأة‌الآخرة ، الی‌القوابل بالحركة فی‌الجوهر، وارتكاب التكلّفات وركوب‌التعسّفات، لأنّك اذا عرفت كیفیّة‌الصدور والنزول، یظهر لك حقیقة مراتب‌الصعود ، وكما لم یحتج الأمر فی‌السلسلة الاولی الی تلك‌الحركة فقس علیه امر السلسلة‌الثانیة حذواً بحذو، وسیجیء بیان‌المرتبة‌النزولیّة فی‌الأقوال‌التالیة فتبصّر .

قوله : «والطبیعة[115] علّة للأكوان‌الجزئیّة كلّها ...» .

المراد هی‌القوة الباطنة فی‌الاجسام‌الممسكة لنظامها الحافظة لصورها النوعیّة التی عبّر عنها بالأكوان‌الجزئیّة ، ویسمّیها الطبیعیّون السبب‌الممسك ، وبها بقاء‌الاجسام حیث لا تتهافت ولا تتلاشی، والالهیّون بالعنایة الالهیّة‌الممسكة لنظام‌العالم، وهی آخر درجات‌الفواعل المرسلة .

قوله : «والدلیل[116] علی ذلك ...» .

ای علی هذا الترتیب فـی صدورالأشیاء من‌الاول تعالی . صورة‌البرهان ، انّا نری الأشیاء الكاینة‌الفاسدة كانت بالقوّة‌المحضة ، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر ، ای تقوی علی ان تصیر بالفعل ، اذالقوة عدم والعدم یستحیل ان یصیر وجوداً بنفسه ، ولا باعتبارالشیء المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم . والی هذین‌الاعتبارین اشار بقوله : «لأنّه اذا لم‌یكن شیئاً بالفعل» فأین تلقی‌القوّة بصرها علی شیء ، وهوالاعتبار الاول، وأین یأتی الشیء ، ای الی‌الفعل، وذلك باعتبارالشیء بالقوة ، وكلّ ذلك واضح ، مع انّه مفروغ عنه ، فلابدّ من‌الاضطرار من مخرج لما بالقوة الی‌الفعل، ولمّا كان ما بالقوة جسمانیّاً، فلا محالة یجب ان یكـون ذلك‌المحرك المخرج، مباشراً للتحریك ، وهوالأمرالباطن فی الاجسام، المسمّی بالطبیعة(الف) لان‌الفعل‌المنسوب الی‌الطبیعة وهی‌الفاعلیة بارادة‌الله .

ثمّ رأینا تتدرج فی‌الاستكمال الی‌ان‌تصیر نفساً یصدر عنه‌التغذیة والتنمیة والحس والحركة الارادیّة ، ورأینا النفس تتصاعـد فی‌الكمال من‌التغذیة والتنمیة الـی‌الحس والحركة ، ومنها الی‌الادراكات الفكریّة واستكمال العقل‌العملی، الی ان (ب) یصیر عقلاً،

(الف) – ان كان مـراده فی‌المقام ان‌الطبیعة محرك للاجسام، فهو كما تری ، لأن‌المحرك یجب ان یكون مجرداً عن‌المادة .

(ب) – والنفس اذا استكملت الی ان یصیر عقلاً محضاً مجرداً فی صمیم ذاتها عن‌المادة وثم

←

ونرى العقل يصير فى المعقولات و فى المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ماشاءالله تعالى ، وهذه كلّها مراتب القوة على اختلاف درجاتها فى الخسّة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب انّه لابدّ فى كل مرتبة من هذه المراتب التى للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل فى كل مرتبة ما يناسب ذلك الشيء، ففى اخراج الطبيعة الى فعليّة النفس يجب ان يكون ذلك المخرج غير جسمانى ، والا لكانت طبيعيّة ، اذ الفاعل الجسمانى منحصر فى المادة ، ولمّا كان فعليّة فى المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادى الفعل وهو النفس ، لا النفس التى كانت فى الطبيعة بالقوّة ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، بل النفس التى كانت بالفعل وفى خروج النفس فى كمالاتها الى فعليّة العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله فى المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهو العقل ، اى العقل الخارج عن ذلك وفى درجات الفعل وسيره الأنوارى يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن سنخ الأشياء اذ الحقايق الامكانيّة سيّما الفواعلى لا يزيد على ما ذكرنا، والمادة قوّة محضة لا فعل لها، وانّما يكون الأفاعيل وهذه الإخراجات انّما وقع فيها بالحقيقة (صلب – ه ك –) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الأشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانّياتها وصورها، وتحقق من ذلك وجه سلسلتى البدو والعود فالمخرج فى كل مرتبة (الف) من القوس النزولى والخارج الى الفعل من القوس

←

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكمالات التى تتصف بها فى مقام سيره الاستكمالى فى درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء، تقع فى صفاتها العرضيّة التى تكون من الكمالات الثانوية او تشتد وتترقى بحسب نحو وجودها العقلانى باعتبار اتّصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شكّ ان الاستكمالات العرضيّة لا تصير سبب عروجها الجوهرى فلابدّ ان تكون هذه الترقيات من الكمالات الاولية للنفس، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انّه محفوظة فى القوس النزولى هو بعينه سار فى القوس الصعودى ايضاً بلا تفاوت . واذا فرضنا الحركة فى الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة فى الصعود لا يمكن الا عن سبيل الحركات الذاتية – ج ل – .

(الف) – حفظ اتصال در درجات صعود وجود، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب

←

الصعودی ولیعلم ان هذا الطریق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : «فاما الشیء[117] الکائن بالفعل ...» .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّه لیس ذلك کما یزعمه جمع من انّه یفیض من العلة شیء الی المفعول ــ وجوداً کان او غیره ــ او انّه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعیین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یستلزم الحاجة الی امر خارج عن العلّة المعیّنة بذاتها و فی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین: فاعل ذوات الأشیاء، وفاعل صورها، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکمالات الاولیّة للاشیاء وتعیّناتها ، مثل ما یعطی النفس علی المادة الحسّیة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، ومایعطی العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة التی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبّه الی مافوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یکون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیه جهة وجهة لا حیث وحیث، وفعله هو النظر الی نفسه فقط، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه، اذ لیس فوقه شیء، لأنه منتهی العلل کما سبق بیانه، اذ الخارج عن کل الأشیاء لا یتعدّد ، وهذا هو المراد من قول

←

درجات متّصف بوحدت سعی تشکیکی معنا ندارد وحصول وتحقق وحدت واتصال درمراتب صعود بدون استکمالات ذاتی واقع درماده جهت عروج ترکیبی درمراحل اشتداد امکان ندارد. چه آنکه حرکت متصل واحد است وجمیع مراتب حاصل ازحرکت درسلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند وچون حافظ اتّصال ووحدت اصل وجود عام است وماهیات امور اعتباریه‌اند، ناچار وجود متّصف به تشکیك خاصی ساری درکلیه مراتب ازمادهٔ نفس تا مقام فناء فی الله محقق قوس صعودی است وچون تشکیك دراین مقام خاصی است، اشتداد حاصل دروجود ازناحیهٔ استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف دراین مقام تقریر نموده است مطالب صدرالحکماست که در نحوهٔ تکامل نفوس تقریر نموده است ومؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است برحرکت ذاتی وجوهری نفس مبتنی است ــ ج ل ــ .

(الف) ــ هذا ماقیل بفیضان المعلول عن العلّة ، فیضاناً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانی : «لا میز فی صرف الشیء ، ولیس مادونه خارجاً عنه، اذالکل منه» وهذا معنی قول المعلم الاول فیما سیأتی فی آخر هــذا البحث، لانّه لیس خارجاً منه شیء آخر هو اعلی منه اوادنی فتبصّر .

واما فاعل الصور، فانّه لمّا لم یکن ذاته منه فلم یکن نظره الی ذاته بل نظره الــی مذوت ذاته فلو نظر الی ذاته فکذلك ایضاً نظر الی مذوته، لان ذاته هی کونه لمذوته ، فکانّه هالك فی نفسه، وانّما الفعل لمذوته، فالعلّة الاولی هو مذوت الذوات وجــاعل الصور الکمالات فی الحقیقة بغیر وسط، وانّما الوسایط منه، ولــه فلا وساطة ، وانّما الحکم بالتوسط فی اول النظر، لکن یظهر ثانیاً انه تعالی هو الاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بکل شیء محیط . فلا تغفل .

قوله : «ان الشیء[118] الکائن بالفعل افضل ...» .

ای الشیء الذی حصوله بدون القوّة والاستعداد کالأمور الواقعة فــی سلسلة البدو من العقل والنفس والطبیعة المرسلة المحکمة لنظام العالم ، ولــذا قال : والطبیعة الکائنة بالفعل غیر طبیعة الاجرام . ای الطبایــع الجزئیّة التی فی کل جسم ، فالکائن بــالفعل بهذا المعنی افضل، لانّ وجــوده دائم لا یعرضه الکون والفساد ، ولا یحتاج الی القوّة والاستعداد .

والضمیر فی قوله : لانّه راجع الی الکائن بالفعل وکذا هو اعم ای اشمل حیطة ولهذا یقال العقل الکل والنفس الکلیّة والطبیعة المرسلة .

قوله[122] : «غیر انّه ینبغی ان تعلم ...» .

یرید ان یبیّن کیفیّة الأمر فی کل من العقل والنفس فی العلّیة ، فقال : اما النفس فانّها وان کانت هی بالفعل – ای من جهة ذاتها وانّیتها – لکنها معاولة من معلول فــان شأنها الأخــراج والتحریك لما بالقوة فــی کمالاتها الی الفعل، ، لا ان یفعل الشیء الذی تخرجه الی الفعل ، لانّ الفاعل مطلقاً هو الباری عز وجل فی کل شیء ، واما العقل فانّه وان کان هو ماهو بالفعل من جمیع جهاته لا من جمیع الجهات ، فافهم – فانّه لما کــان معلولاً ، فانّه لا یفید الانّیة، ای الذات والهویّة ، بل انّما یفیض علی النفس ما صارت ووصلت الیه من الفیوضات الإلهیّة .

قوله[120] : «بالقوّة» ای بالفیض .

قوله[121] : «التی صارت فیه من العلّة الاولی وهی الانّیة ...» .

ای تلك‌القوة هی‌الإنیة‌الصادرة اولا من‌الحق ، وهی‌الانیة‌العقلیّة ، ویسمّی ایضاً بالمادة‌العقلیّة ، فتلك الانیة لمّا حملت صورة‌الشوق، جعلت فصارت نفساً ، کما قلنا سابقاً ، ان‌النفس عقل بالذات، کما ان‌العقل نفس بالعرض. ولا یتوهّم ان قوله : وهی الانیة . بیان للعلّة الاولی کما لایخفی، ویؤیّد ما قلنا قوله فی‌المیمر العاشر : «فلمّا صارالعقل ذا قوّة عظیمة ، ابدع صورة‌النفس من غیر ان یتحرّك تشبّها بالواحدالحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحدالحق وهو ساكن، فكذلك ابدع‌العقل النفس وهو ساكن ایضاً، غیر ان‌الواحدالحق ابدع هویّة‌العقل وابدع‌العقل صورة‌النفس فی‌الهویّة التی ابتدعت من‌الواحدالحق بتوسط‌الهویّة العقل» انتهی.

ولیعلم ان‌الذی قاله المعلم فی‌المیمر العاشر حسب ما نقلناه انّما هو بیان لحصول السلسلة العودیّة والقوس‌النزولی ، وما قاله هیهنا وشرحنا ، انّما هو بیان لحصول السلسلة العودیّة والقوس‌الصعودی . والفرقان فی ذلك ، ان كل لا حق فی‌السلسلة الاولی كانت صورة لسابق، وفی‌السلسلة‌الثانیة كل سابق تصیر مادة لما هو لاحق، كما صرّح بان‌النفس تخرج‌الطبیعة من‌القوة الی فعلیة‌النفس ، والعقل یخرج‌النفس من‌القوة الی‌الفعلیّة العقل، فتصیر‌الطبیعة مادة للصورة النفسیّة ، والنفس مادة للصورة‌العقلیة، والعقل لما شاءالله ان یعطیه من‌الفیوضات الالهیّة ، فتكون‌النفس كأنّها صورة فی‌المادة الطبیعیّة ، والصورالعقلیّة صورة للمادة النفسیة ، وهكذا، بخلاف‌السلسلة‌الاولی ، فان هناك كان‌العقل صورة للانیة‌العقلیّة والنفس صورة لتلك‌المادة بتوسط‌العقل والطبیعة صورة للنفس .

یؤیّد ما قلنا ما قال فی‌المیمرالعاشر : «فاما الواحدالحق، فانّه ابدع هویّة‌العقل، ولمّا نظرت تلك‌الهیولی علی‌الواحدالحق ، تصورالعقل» انتهی .

قوله : «تصورالعقل ...» ای صار ذا صورة فتبصّر ، فان ذلك ممّا لا تناله ایدی الخالصین فی‌الأسرار . [لا تناله الا الأیدی الخالصین فی ...]

قوله : «غیر انّه[119] وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان‌البیان فی هذا المیمر لبیان سلسلة‌العود، لأن الكلام فی‌ذلك، ویؤیّده استعمال لفظ‌العقل فی كل‌المراتب لأجل‌الكلام فی حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل علـى المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث ، والله تعالى مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه الشىء واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على الايجاد الابتدائى، فالعقل يعطى الصورة للهويـّة العقليـّة ، بان يشتاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقليـّة فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القـوّة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة ، وان حمل على الظهور العودى فالأمر ، انّ النفس فعلت الصورة فى المادة التي كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة لهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التغذية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الأمر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بالفعل، ثم الى المراتب العقليـّة على درجاتها .

قوله : « فاما البارى[١٢٣] عز وجل ...» .

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانـّما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عزّ شأنه. وامّا البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفـرِّد باحداث ذوات الأشياء وهو الابداع، واحداث الإنـّيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبـّر عنه بالاتمام كما عبر عن الاول بالابداع. فقوله: بل هو الفعل المحض . معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانـّما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهيـّة ، وانـّما هى اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبـّر عنه فى كبرياء الربوبيـّة بالآلات .

قوله[١٢٤] : «لانـّه ليس خارجاً منه شىء هو اعلى منه ولا ادنى ...» .

اشارة الى احاطته تعالى وقيـّوميـّته للاشياء كما يقولون مالك الاشياء هـو الاشياء كلـّها . وفى الآيـات القرآنيـّة تصريحات واشارات غير عديدة ، قـال تعالى : «ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة» وقال عز وجل : «وهو (ب) بكل شىء محيط» وفى اخبار اهـل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة ، كيف وهو التوحيد الخالص والتفريد الحقيقى ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سرّ قول المعلم قبل ذلك : انـّما يفعل

(الف) – س ٣٤، ى ٣. «لا يعزب عنه مثقال ذرة» .

(ب) – الا انـّه بكل شىء محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهوالكل فى وحدة .

قوله[۱۲۵] : «وان كانتالنفس هى ماهى بالفعل ...» .

اى لمّا ظهر منالبيان المذكور انالعقل قبلالنفس والنفس قبلالطبيعة والطبيعة علّةالأكوان ، ظهر انّ وجودالنفس ليس متعلّقاً بالكون واستعدادالمواد، لأنّها قبل الطبيعةالمعدّة للاكوان والمواد، وكل ماكان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة ، فهو بالفعل، فانّ القوة انّما هى من قبلالمادة ، فصحّ من ذلك انالنفس ليست بجرم، لأن الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، وليستالنفس عينالروحالغريزى الذى هو جوهر سماوى ،ولا بجرم كلاً منهما تصحبه القوة لا محالة .

قوله : «فقالوا انّها[۱۲٦] ايتلاف الأجرام ...» .

ذكر الشيخ مذهبهم فىالشفاء بقوله : «ومنهم من قال ، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لانّا نعلم انّ تأليفاً ما، يحتاج اليه حتى يكون منالعناصر حيوان، ولان النفس تاليف ، فلذلك تميل الى المؤلّفات منالنغم والارائيح والطعوم وتلتذّ بها ...» .

وبطلانه ظاهر، لأنّ الايتلاف لابدّ له من مؤلِّف، ولما سبق وسيأتى انالنفس قبل الطبيعة التى هىالفاعلة فىالاجسام بالايتلاف والإفتراق، فالنفس تكون علّة للايتلاف ، فلو كانت ايتلافاً ، لكان الايتلاف فاعلاً للايتلاف ، الى غير ذلك منالمفاسد الشنيعة ، ولهذا جعل بعضالاعلام لكلامهم تأويلاً ، فقال : «واما من قال : انالنفس تأليف . اراد بهالمؤلِّف بالكسر، لأنّها يؤلف بين عناصر البدن واجزائهما على نسبة وفقيّة فيها احديّة الجمع ، كما فى اوتارالعود، أو اراد بهالمؤلَّف بالفتح ، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنويّة شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتداليّة المزاجيّة فىالبدن ، وهذا كأنّها ظلالهما وحكاية عنهما، فانجميع ما يوجد فىالعالم الادنىالطبيعى منالصور واشكالها واحوالها، يوجد نظائرها فىالعالم الأعلى على وجه اعلى واشرف» انتهى .

قوله : «ان كانت[۱۲۷] النفس ايتلاف الأجسام ...» .

هذا متفرع على قولهم : انالتأليف بلا مؤلِّف . فيلزم انيكون الايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحابالطّبايع والقائلين بالأجزاء منالقدماء ، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فىالعلومالطبيعيّة والالهيّة ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وانالأشياء فى اوائل الايجاد كانت طبيعيّاً . هكذا فىالنسخ ، ولعلالمراد به

كونهما جماداً بلا شعور وارادة من ذى‌نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله : ولا شرح . لأنّ الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن‌النفس .

قال فى‌القاموس : الشّرح : الكشف، والفتح والفهم، ثمّ طقست على‌المجهول ، اى: انكشفت وانشرحت بدون مطقس، اى، شارح ، وهى‌النفس ، وهذا ممّا قد ابطل حين ابطال‌البخت والاتفاق .

قوله : «على ان‌انفس[۱۲۸] تمام‌البدن ...» .

لعلّ صورةالسؤال على ان‌المقرر عند افاضل‌الفلاسفة فى تحديدالنفس والمتّفق عليه بينهم : انّها كمال اول لجسم ذى‌حياة بالقوّة . وكمال الشىء بمعنى تمام‌الشىء وما به يتم‌الجوهر الذى هوالجسم يجب ان لا يكون جوهراً ، بل يكون مثاله ومن توابع جوهرالشىء ، وتوابع‌الجوهر ينحصر فى‌الأعراض ، فالنفس لا يكون جوهراً والا لزم ان يتمّ الشىء بنفسه. هذا غاية تصحيح‌السؤال .

فالجواب : انّ افاضل‌الفلاسفة كما قالوا : ان‌النفس تمام‌الجسم ، كذلك قالوا : انّ النفس فى‌الجرم انّما هى بمنزلة صورة بها يكون‌الجسم متنفّساً، وذلك لأنّهم شاهدوا اجساماً يصدر عنها آثار لا على‌وتيرة واحدة من‌غير ارادة، مثل‌الحس والحركة والتغذية والتنمية، وايس مبدأ تلك‌الآثار الجسميّة لأنّها مشتركة، ففى‌الجسم مباد غيرجسمية، اذ ليست تلك‌المبادى اجساماً ، والا يعادالمحذور ، فمبدأ تلك‌الآثار قوىً متعلقة بالأجسام . وقد جرت عادتهم بان يسمّوا القوة التى يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً ، من حيث كونها مبدءاً لتلك‌الآثار ، ولمّا رأوا للنفس حيثيّات متعدّدة ، سمّوا بحسبها باسامٍ مختلفة :

وهى ــ القوة ، لكونها تقوى على‌الفعل الذى هوالتحريك وعلى‌الانفعال من‌المحسوس والمعقول .

والثانى ــ الكمال، لأنّه يكمل به‌الجسم نوعاً .

والثالث ــ الصورة لأنّها بالقياس الى‌المادة تحلّها، ويحصل منهما نوع من‌الانواع صورةً ، الى ان يبيّن حال‌الصورة . ومن‌البيّن ، ان‌الحياة فى‌الحيوان صفة ذاتيّة مقومه‌الجسم الحيوان بالمعنى الذى هى مادة لصحّة قولنا : بعض‌الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حىّ بالذات . ثم ان ماهيّة‌الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست‌الحياة بسبب‌الجسميّة ، والا لكانت الاجسام كلّها حيواناً ،

فهی بواسطة امـر مقـوّم لهذا النوع من الجسم ، ومقـوّم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحیاة فی الحیوان صورة جوهریـّة ، وهکذا الکلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلك الصورة جوهر، وقد بیـّنا انـّه یقال له، الکمال ایضاً، واختاروا فی تحدید النفس لفظ الکمال بوجوه ذکرت فی الکتب ، ولئلا یتوهـّم ان النفس صورة البدن مثل مـا یقال للصـّور الطبیعیـّة (الف) والصناعیـّة . وبهذا الوجه اشار صاحب الکتاب الی انـّه، وان کانت النفس صورة الجسم، فانـّها لیست بصورة لکل جسم بانـّه جسم، بل هی صورة لجسم ذی حیاة بالقـوّة . ثم اشار الـی رجحان الکمال بقوله : وان کانت تامـّاً علی هـذه الصفة لم یکن من حیـّز الأجـرام ، ای قبیل الصور الطبیعیـّة الجوهـریـّة ، والا لتجـزّت بتجـزّی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، ولیس الأمر فی النفس کذلك .

ثم قال : انـّما هی تمامـه ای متمـّمة ومقـوّمة للجسم ذی الحیاة ، فیکـون جوهراً غیر جسم، فتصیر هذا الذی قلنا الی الآن بناءاً علی التفسیر الذی ذکرنا للسؤال .

ویحتمل ان یکون المعنی: انّ افاضل الفلاسفة اتـّفقوا علی ان النفس تمام البدن، وتمام الشیء لیس جوهراً غیر ذلك الشیء ، فیکون النفس من جوهر البدن ، فیکون (ب) جسماً .

(الف) – والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبیعیـّة التی تحل فی المادة ، بل هی عین الصورة الطبیعیة ومن جهة العینیـّة تتحد مع المادة وملاك الاتحاد عبارة عن صحـّة الحمل. چون مجـرّد از ماده ، چه مجـرّد عقلانی تامّ التجـرّد وچه صورت مجرد برزخی درماده حلول ننماید و ازباب آنکه ذاتاً مترفع ازمـاده است وحالت منتظره ندارد، هیچ امـری سبب التجای آن بماده نمیشود. واین ازاغلاطست که انسان معتقد شود، نفس صورت مجرد صادر ازعقل است که جهت کسب کمالات عرضی متأخـّر ازجوهر ذات آن بماده ملتجی می‌شود .

حکما چون بدلائل ملزمه به‌تجـرّد نفس قائل شده‌اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط دیده‌اند تعلّق آنرا تدبیری جهت کسب کمالات ثانویه دانسته‌اند . نفس درابتدای وجود عین مـاده و متحد با بدن است وتجـرّد آن، ازناحیهٔ حرکات ذاتیه حاصل شده است – ج ل – .

(ب) – والحق انـّها جسم وصورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودیاً باعتبار تقـوّمها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجیة ومادام کونها فی الدنیا لایزیل عنه جهة العینیة والاتحاد وهی امر منبـّث علی القوی الظاهرة ویحصل لها التجرد بعد تمامیـّة قـواها المادیة ویحصل لها الادراك واستعدادها للادراك وهو مادة الصور العلمیـّة المجـرّدة والعلم صورة متمـّمة وکمال اول للمادة النفسیـّة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات‌الجوهريّة ، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا فى آخرالبيان ويؤيّد ذلك :

قوله : «ولو كانت[۱۲۹] النفس تماماً للبدن بانّه بدن ...» .

وانّما اخّرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّةالمؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لغة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك[۱۳۰] فعلها فى‌اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون‌النفس غيرجسم، وهو اعراضها عن‌البدن فى‌النّوم واليقظة. اما فى‌النوم ، فانّها تجول بالجسم من‌الجولان فى‌البلدان التى لم‌يكن تراها ورؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل‌صفاءالنفس بحسب اصل‌الفطرة والاكتساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات‌الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكدّرها من‌المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من‌الظاهر، ومثل‌الموت الارادى الذى تكون للأولياء ، ومثل‌النوم الذى هو اخ‌الموت فى كونهما عبارتين عن ترك‌النفس استعمال الحواس فى‌الجملة ، فحينئذٍ اى حين‌الإنحباس والرّكود وارتفاع‌الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل‌الحواس ، وانتهزت‌الفرصة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدأت منه من‌العالم الأعلى الذى هو‌المقام العقلى او الى ماهو اسفل منه من عالم‌الملكوت والاخبار بها كما فى‌الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم‌الملكوت ، وترى الأشياء التى هناك من‌الوقايع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على‌النحو الذى رأتها، او بما يعبّر به عنها ، وهى لم تفارق بدنها بالكليّة، بل بما ورد فى اخبار اهل‌بيت العصمة ، عليهم‌السلام، ومن مولانا الصادق عليه‌السلام : ان‌المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى‌السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى‌الشمس فى موضعها من‌السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى‌الأرض، وكذلك‌الروح اصلها فى‌البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه‌السلام، مثل‌المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت‌الجوهرة منه طرح‌الصندوق ولم يعبأبه» .

وقال عليه‌السلام : «انّ الارواح لا تمازج‌البدن ولا تداخله، انّما هى كالكل للبدن محيطة به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان‌النوم هو احتباس الروح من‌الظاهر الى‌الباطن ،

والمراد من هذا الروح هوالجوهرالبخاری الحارالمركّب من صفوالأخلاط، وقد ثبت انّه جوهر سماوی منبعث فی البدن عن النفس، ويفعل به النفس الافعال الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وقيل ببساطته وعدم تركّبه من الاستقسات، وانّه خليفة النفس ومتصل بها، وهو مطيّة للقوی النفسانيّة، وهو بوساطة العروق الضوارب ينشر الی ظاهر البدن، وقد تحبس الی الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لكثرة الحركة، كالاشتغال بالتأثير فی الباطن ليفتح السدد، ولهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان يكون الروح ناقصاً، فلمّا يفی بالظاهر والباطن جميعاً، فاذا انحبست الروح الی الباطن وركدت الحواسّ بسبب من الأسباب وارتفعت الموانع من عالم الملكوت الذی هو المقام النفسی او الی البرازخ العلويّة من النفوس السماويّة، كل لما يسّر له، فتری النفس بقدر صفائها ومرتبتها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هو الواقع ومطابق نفس الأمر، او ماهو مثال حقيقی له كاللبن للعلم، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبّهة باشعّة الشمس باحسن التشبيه فی كلام مولانا الصادق عليه السلام، وقد تقرّر ان كل ما فی هذا العالم، فله صورة حقيقيّة متأصّل فی العالم النفسی، ونور عقلی فی العالم العقلی، وانّ ما عندنا صنم وشبح لما هناك، فقد تری الشیء بحقيقته، وتارة يری بامثلته واشباحه، فيحتاج الی التعبير، وان كان الانسان ممّن ليس لنفسه تصلّب من ذينك العالمين النوريين، فاما ان يكون قد تجاوزت من عالم الحس الی عالم الخيال، فيكون سيرها فيما بين الأرض والسماء، وهو الذی لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم الملكوت، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصرّف المتخيّلة فيه كل التصرف، وقد يكون اضغاث احلام، وذلك حين ما يخنرع بدعابة المتخيلة وشيطنتها، وخصوصاً اذا كانت النفس ضعيفة ومنغمرة فی شهوات الدنيا وخيالاتها التی هی اباطيل كلّها، فيری ما يناسب حالها، ولم يصل الی ذاتها فضلاً عمّا فوقها.

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمغيبات فی النوم لأجل ركود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الی ذاتها والی الجواهر العقليّة والحقايق الملكوتيّة، فاعلم انّ ذلك ممّا يمكن لبعض النفوس فی اليقظة بسببين.

احدهما ــ قوّة النفس الشريفة بحسب فطرتها اواكتسابها بالرياضات العلميّة والعمليّة بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها للنظر الی كل جانب من العلو والسفل، ومرتبة الغيب والشهادة، كما يری من بعض النفوس القويّة الاشتغال بعدة

امور، فيكتسب ويتكلّم ويسمع ويشمّ ويرى، فمثل هذه‌النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطّلع على عالم‌الغيب فى‌اليقظة فيظهر لها الامورالغيبيّة ، لكن ورد انّها يكون كالبرق‌الخاطف، وقديكون بطريق‌المحاكاة فيكون وحياً باقسامه، وقديتّفق ذلك للاولياء والنفوس‌المرتاضة‌السعيدة .

والسبب‌الثانى- يكون من‌انحراف مزاج كغلبة‌اليبوسة والحرارة وقلّة‌الروح‌البخارى وغلبة‌السوداء وغير ذلك، كما يوجد فى‌امثال‌المجانين والمصروعين والكهنة ، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به‌المقال .

فذلك حاصل‌الاستدلال. ثم ان‌الجرميين قالوا : انّ المتّفق‌عليه فى تحديد النفس ، انّهاكمال اول لجسم‌طبيعى آلىّ ذى‌حياة بالقوّة. وقد عبّروا عن‌هذاالمعنى بانطلاسيا فى‌اليونيانية، وعنوا بذلك انها تمام‌البدن، اى مايصير به‌الجسم‌نوعاً حقيقيّاً مخصوصاً، اذالكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد .

ثمّ ان‌التمام للشىء انّما يكون من سنخ ذلك‌الشىء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشىء وكماله يتم نوع من‌الجسم فيصير واحداً من‌انواع‌الجسم فان لم‌يكن جسماً فلا اقلّ من ان‌يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً .

وصورة‌الجواب انّ هؤلاء الأفاضل‌قالوا: ان‌النفس بالنسبة الى‌الجسم بمنزلة‌الصورة للهيولى فى ان بها يصيرالجسم متنفّساً يكمل بها ويتمّ بها ، كما ان‌الهيولى تصير بالصورة جسماً ، وانّما جسّم التشبيه باعتبارالتماميّة والكماليّة ، ولا يلزم من ذلك كون‌النفس كمالاً لكل‌جسم، كما ان‌الصورة كمال لكل جسم، ولا انّه يلزم ان‌يكون للجسم بما هو جسم، كما ان‌الصورة كذلك. بل‌النفس كمال وصورة للجسم ذى‌حياة بالقوّة ، فلا يكون جزءاً للجسم ، بل‌جزءالجسم كذا ، ولا يلزم ان‌يكون جزءاً للجسم بما هو جسم ، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا يفهم من كون الشىء كمالاً - الا انّه بوجوده يصيرالشىء نوعاً تامّاً، ولا يفهم بعد انّه جوهر اوعرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الأفاضل، لأن جهة نفسيّة‌النفس غيرمتجردة عن‌المادة بل متحدة معها والتجرّد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع‌المادة‌البدنية بل‌الجهة التى متحدة مع‌المادة مادة رجوعها الى‌الآخرة . نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرّد ميرسد بآخرت وملكوت رجوع مى‌كند وتجرّد، اعم ازبرزخى، وتام ازدرجات آخرت وملكوتست نه ازمراتب دنيا وشهر ديجورمزاج وطبيعت .

او غیر ذلك، بل يحتاج اثبات كل من ذلك الى دليل، فانالكمال قد يكون جوهراً ، وقد يكون عرضاً ، والجوهر قد يكون مادياً ، وقد يكون مجرداً .

وقول صاحبالكتاب : «وذلك انّها لوكانت صورة للجسم ...» بيان واضح ، ولمّا ابطل ذلك بيّن معنىالتمام ، بانالنفس متمّمة للجسم ، اى مفيدة للجسم امراً به، يتمّ نوعاً ، وبه يصير ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنى يشعر بأنّها معرّاة عنالجسميّة ، لانّ ذلك يدلّ على ان فعاها فىالمادة بتوسّط امر يفيض منها الى تلكالمادة ، وكل ماكان فعلها باستخدام قوّةا خرى متوسطة ، تكون تلكالصورة اعلى مرتبة منتلكالمادة، فكان تلكالصورة مرتفعة الذات عنالمادة كمالا يخفى .

وقوله : «ثم يقول : ان[۱۳۱] كانتالنفس صورة لازمة ...» .

بيان آخر لكونالنفس ليست كالصورالطبيعيّة ، بأنّ الصورةالطبيعيّة لا تفارق المادة من وجه، والنفس انّما تفارقالبدن ، فليست صورة طبيعيّة لازمة ، وذلك لما بيّنا من حقيقةالنوم (الف) وانّه مفارقة ما للنفس منالبدن فيجول فىالبلدان ويتحرك فى اماكن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فىالمنام، وكذلك رجوع اربابالرياضات الى انفسهم بحيث يكونون من ابدانهم، ويرتقوا الى عالمالقدس، ويروا ما فيها منالانوار والعلوم والأسرار ، سيّما فىالاوقات التى يسكن الحواس عن افاعيلها ، ويعطل قواها، ولو كانت مثلالصورة الطبيعيّة لما فارقتالبدن فىالنوم ، ولا فىاليقظة .

قوله : «وتعرف[۱۳۲] الآثار التى يقبلالحواس ...» .

بيان آخر لكونالنفوس غيرالحواس، والبيانالاول انّ للنفس افعالاً واحوالاً مبائناً للحواس ويدركالشىء الغيرالحاضرة عنده ، والحواس لا يدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور . وايضاً يعرفالنفس الآثار التى يقبلها الحواس وتدركها بالقبول والانفعال

(الف) – ماهوالمتقوم لـلمادة البدنية باعتبار كون تعلقها وتقومها لـه تعلّقاً طبيعيّاً غير اختيارى لا يفارقالبدن اصلاً ، وما هو يفارقالبدن درجة اعلى منالصورةالحالّة .

چون نفس بعد ازاشتداد وقبول تجـّرد، دارای مراتبی ازوجودست كه مرتبهٔ اعلای آن در حالت يقظه وبيداری نيز ازبدن مفارق است .

وان لهذا البحث صدراً وذيلاً طويلاً ، وان شئت تفصيل هذا البحث فراجع الـى ما حققه صدرالحكماء وقد فصلنا البحث فيما الفناه فىالمعاد .

والمعرفة والتميز فعل، فهى غيرالحواس .

ثمّ يفرع على ذلك بانّه ليستالنفس صورة طبيعيّة للبدن مزاجاً اوغيره لما خالف البدن فى شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضىالنفس ومقتضىالطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ فىالاشارات : «انالحيوان متحرك لشىء عن مزاجه الذى يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل فى نفسه حركته ...» انتهى

وبأنالقوى البدنيّة لا يزيد علىالحسايس ، فلو كانتالنفس من هذهالطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم ورويّة ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الىالدليل المشهور فى تجرّدالنفس من : انّ ادراكالمعقول لا يكون الا منالمجرّد ، ومحلالمعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً .

قوله : «فمن اجل[١٣٣] ذلك اضطرّوا .. الىالاقرار[١٣٤]» .

يعنى : انالجرميّين لما رأوا ، انالمعرفة والعقل لا يتأتى منالجسم ولا منالقوى الجسمانيّة وانالرجوع الىالذات فىاليقظة والجولان فىالبلدان فىالنوم لا يكون من القوىالبدنيّة ، اضطرّوا الىالقول بنفس اخرى غيرالأنفس البدنيّة ، وعقل آخر اى قوّة عقلية لتلكالنفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذهالنفس ، ولعلهم صاروا الى وجودالأنفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثرالحكماء الظاهريّة ، ولم يصلوا الى جامعيّةالنفس للدرجات الثلاثة ، وانالفعل كلّه للنفس، وانّما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثمّ قال : واما نحن اى اهلالحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلكالنفس المجرّدة المسماة بالناطقةالمدبرة للبدنتدبيراً – طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هى ذاتها البسيطة،وهى التى قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) – بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذهالناحية يقيمالبرهان على اثبات فوقالتجرد للنفسالعاقلة .

(ب) – نفس متعلق به‌بدن باعتبارى متعدد وبلحاظى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعلالنفس ←

الاضافة، ای انّها صورة تمامیّة بنوع‌آخر، وان‌یکون غیرالمعنی الذی فهمه‌الجرمیّون، اعنی انّه لیست بتمام کالتمام‌الطبیعی المفعول به. ای لیس کالصورةالطبیعیّة التی من وجه معلولة للمادة، وان‌کانت تماماً للمادة، بل انّما هی ای‌النفس تمام ای فاعل‌لتمامیة المادة، بأن یفیدالبدن ما یتمّ به شئونه من‌التغذیة والتنمیة والحس والحرکة والقوّة الفکریّة، کل ذلك للبدن من قبل‌النفس، بخلاف‌الصور الطبیعیّة. وبهذا المعنی قالت الأفاضل: انّها انطلاسیا وتمام‌البدن الطبیعی الآلی ذی‌النفس والقوة الفکریّة. فتبصر—

اقول: حال هؤلاءالجرمیّین مثل ما فی اخبار اهل‌البیت «علیهم‌السلام» من انّ قوماً فیما مضی انکروا البعث والیوم الآخر واحوال‌القیامة، فسلّط الله علیهم‌الرؤیا بدعاء احد من‌الأنبیاء، علیهم‌السلام، فلمّا رأوا الرؤیا، آمنوا بالنشأة الأخری. وذلك لانّ بحقیقةالنفس ودرجاتها یتحقق عالم‌الآخرة، ولذلك قال تعالی یوم‌القیامة: «انّا نسیناکم (الف) کما نسیتم انفسکم» وذلك طائفة لم یعرفوا انفسهم مادامو فی‌الدنیا. وبالجملة، ففی علم‌النفس علم‌المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك یا انسان تعرف ربّك» الی هنا تمّ بیان‌المیمر الثالث بعون‌الله تعالی.

→ مرآةٌ له. همانطوری که باعتباری عقول ونفوس درطول وجود باعتباری واحدند، چون همه درسلك وجودی واحد قرار دارند ومتکثّرند باعتبار حدود حاصلهٔ ازمراتب تجلیات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول ازناحیهٔ جهات عدمیّه لازمهٔ تنزل‌فیض وعروض تکثّر ماهوی درمراتب ومظاهر وجود.

مادهٔ منوی بعد از طی درجات معدنی وارد عالم نبات میشود وازاین عالم بعالم حیوان وبعد از طیّ درجات حیوانی، انسان میشود، لذا ازهرمرتبه‌ئی حدی ونفسی منتزع میشود واین‌نفوس سه‌گانه درسلك وجود واحد که نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالی واحاطته بالسافل والنازل وهرمرتبهٔ آثار خاص دارد.

(الف) —ولذلك یقول‌الله یوم‌القیامة علی ما رواعن النبی – صلوات‌الله علیه – ان‌الله یقول للأشقیاء: انا نسیناکم کما تسیتم انفسکم — . وانما قال سلّط الله علیهم‌النوم، لأن عروض‌النوم للانسان امر طبیعی ولکن تسلّط‌النوم‌علیهم، لأن تتوجه نفوسهم الی‌النشأة الباقیة – فتأمّل — .

تعلیقات بر میمر رابع

قوله : «فیری[١٣٥] حسنه وبهائه ...» .

وذلك لانّ كل حسن وبهاء فانّما يظهر من النفس فی هذا العالم ، وكل ما فی النفس العقليّة فهو انّما يفيض عليها من العقل الذی هو سرّها وباطنها، ويترقی من ذلك الی انّ ما فی العقل من الأنوار ، فهو انّما يفيض عليه مما فوقه الذی هو نور الانوار العقليّة والحسية ومبدأ المبادی ومنتهی العلل .

قوله : «احدهما ملازم الآخر[١٣٦] ...» وفی بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لان الظاهر لا يكون الا بالباطن الذی هو ملكوته ، ولكل باطن ظهور وتجلی ،وهذا هو الايمان بالغيب ردآ، علی من اعتقد انّ عالم الوجود هو المحسوس فقط؛ وكل ما هو موجود فهو محسوس، والأنبياء عليهم السلام والحكماء انّما امروا، ليرشدوا الناس الی الايمان بالغيب، ليهتدوا بذلك الی الله عالم الغيب والشهادة ومن له الخلق والأمر.

قوله[١٣٧] : «يشبهان حجرين ذوی قدر ...» .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لايكون لهما فی انفسهما ومن ذاتهما شیء من الخيرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الأنوار الالوهيّة ، والتهيّؤ الذاتی لتجلّی حقايق الكمالات الربوبيّة فيهما، كلاهما تشتركان فی الجمود علی القوة القابلة للفيض، والتهيّؤ الذاتی، لأن هما مكونا مجالی الأنوار القدسية ومرآئی للصور الاسمائيّة والصفاتيّة، الا انّ احدهما فی كمال القوّة القريبة من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضیء ، ولو لم تمسسه نار من المبدأ، والآخر ليس بتلك المثابة، بل يحتاج مع تلك القابليّة الذاتيّة ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الی ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الأنوار، وعبّر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ٧) : لأن الظاهر الخ. نفی مجرّدات غيبی معتقد كثيری از مدعيان معرفت از علمای اسلام است، غير از طائفهٔ شيعه كه بملاحظهٔ متابعت از محققان اهل بيت ، اميرمؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن ←

الذی من صفاء قابلیّته یهتدام بسند وکیفیة یمکن ان ینقش فیها کل ما یراد تصویره فیه لفرط قابلیّته وصفاء جوهره الذاتی من دون ان یتحوّل من حال الی حال، اوینحتّ منه شیء، او یلزمه حرکة اواستعداد غیر قوّته الذاتیة، بخلاف الآخر. هکذا ینبغی ان یفهم.

قوله: «وانّما فضّل[۱۳۸] ...» بالضاد المعجمة، ای فضیلة احد الحجرین لیس بالحجریّة، لانّهما فیها سواء، بل بقوة القابلیة، وصفاء الجبلّیة وضعف ذلك.

قوله[۱۳۹]: «وهذه الصورة التی احدثتها الصناعة ...».

اراد ان یبیّن ان الصور الحسنة التی فی عالم الطبیعة، انّما هی اثر لما فی خیال الصانع والقوة المتخیلة التی شأنها الترتیب والتفصیل، وهذه التی فی الصانع ای قوّتها المتخیّلة، انّما هی اثر لما فی الصناعة، ای القوة العقلیّة والعلم الاجمالی، فأصل الصور هی التی فی العقل، وهی اشرف وافضل ممّا فی الصانع فی قوّته الخیالیة، والتی من الطبیعة اقلّ حسناً، واضعف مما فی الصانع، والصورة العقلیة لم تتحرّك من موضعها العقلی، فصارت فی الحجر الذی هو الطبیعیّة، بل یأتی فی الحجر صورة اخری هی مثال وصنم لما فی قوة الصانع، والتی فی الصانع مثال لما فی القوّة العقلیّة. هذا من مراتب النفس وقس علیه ما فی الوجود من ان کل ما فی عالم الطبیعة فهو اثر وصنم لما فی عالم النفس المسمّی عند بعض بعالم المثال والخیال المنفصل، وکل ما فی عالم النفسی فهو مثال وشبح لما فی العالم العقلی، وکل ما بعدت عن المادة کانت احسن وافضل، وکلّما قربت منها یظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذکورة کمرایا متحاذیة، یکون ینتقل الصورة من واحدة الی اخری، وکلّما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، ای ضعف فی ان یحاکی الصورة الأصلیة، کما هو الواقع، فلا یکون صادقة حقّاً، بل من وجه.

قوله: «وذلك انّها[۱۴۰] ان کانت صورة صناعیّة ...».

هذا هو الذی قلنا من ان التمثیل وقع اولاً فی الصناعة الظاهرة من التجارة والکتابة وغیرها، فانّما کانت تلك الصورة الصناعیّة اثر لما فی عقل الصانع بالترتیب الذی قلنا، وکذا الصورة التی من الطبیعة فانّما کانت ایضاً حاصلة من الصورة العقلیة نازلة فی المراتب

→

صدیقهٔ کبری روحی لها الفداء ازاین قبیل ازاغلاط مصون مانده‌اند.

المتحاذية ، فالصناعة انّما يأخـذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخِّر اضعف من المتقدم، فالعقليّة افضل من الطبيعة، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة، وما فـى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : «ونقول : ان الصناعة[١٤١] اذا ارادت ...» .

يريد ان يبيـّن ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن، فكلـما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفّت فيه ، فهو احسن وافضل، بل ربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله، وجهدته الصناعـة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشىء نـاقصاً اوقبيحاً ، فيتمّ الصناعة نقصانـه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى. وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشىء وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشىء وجماله، وان كان وجود ذلك الشىء بحسب الظاهر لم يكن عليه، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصّر .

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول ، وهـو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة ـ قبدارس ـ الصانع امّا صنع هيكل المشترى، ترقّى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة، فصوّر المشترى بحيث لو فرض ان المشترى اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة .

قوله : «ونحن[١٤٢] ذاكرون ...» .

يريد ان يبيـّن ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فـى عالم الطبيعة ، بحيث يصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونـانيين وغيرهم مـا بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأنثى وغيرها، حتى الحيوانات لمن تأمّلها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هومشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانّما هـو ذرة من تلك الأنوار العقليّة ، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقةً عقليّة، وكمالاً

قدسیّاً ، واشارة روحانیّة ، وکذا جمال الروحانیین وحسنهم حیث ارادوا ان یترایء لأحد کل ذلك انّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان کل ما فی الطبیعة فانّما هو اثر ومثال لما فی عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبیعیّة وان کانت حسنة، لکنّها محفوفة بالف غواشی وکدورات ونقصانات من قبل المواد ، فکیف بحسن الصورة التی تقدس عن الهیولی ، وهی التی فی الفواعل العالیة ، فما احسنها وما ابهاها . وفی المثنوی المعنوی :

هرکس ازعشق کلوخی، سینه چاك آن کلوخ از حُسن گشته جرعه ناك
بـاده خاك آلودتـان مجنون کند صاف اگرباشد ندانم چـون کند

قوله : «والدلیل[۱۴۳] علی ذلك ...» .

ای علـی ان الحسن والجمال کما لیس من قبل الدم الـذی هو المادة القریبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجثّة ایضاً ، بل هـو معنی یفیض من المبدأ فی محل قابل، لذلك یحاك اثراً من آثار ما فی العالم الذی فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حیث کانت مثالاً لما فی العالم الأعلی. وذکر وجهین :

الاول، انّ کبر الجثّة وصغرها اذا کـانت محلاً للصورة الواحـدة ومظهراً للحسن والجمال ، لا تفاوت فی نظر النفس الی ذلك ولو کانت من جهة الجثّة لکانت کلّما عظمت کانت احسن، والنظر الیها اکثروا میل .

والثانی، ان الحسن والجمال انّما ینال مـن جهة البصر ، والبصر لا ینال الجثّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشیء[۱۴۴] مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

یدلّ علی ان الابصار لیس بان یأتی الصورة الخارجة الی المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ینطبع مثل صورته فی الرطوبة الجلیدیّة التی تشبه البرود الجمد، کما ینطبع فی المرآة، لأنّه یستلزم ان یکون المرئی ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا یجدی نفعاً ، لأن الکلام فیه ایضاً کما فیما نحن فیه ، وقد بیّنا فی غیر هذه الطور حقیقة ذلك ، فهو کما قال: واذا صار الشیء فینا ، رأیناه وعرفناه ، فلابدّ ان ینظر فی صیرورة ذلك الشیء فی المدارك من طریق البصر، کما هو صریح قول ارسطو هنا. ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنی لادراك الشبح المماثل ، اذ من البدیهی ان الابصار انّما هو للنفس

صورةالشیء الخارجی ، لا الشبح، واذ لیس هناك دخول شیء ولا خروج شیء فی النفس، ولا من النفس، ومن البیّن انّ فی حالة الابصار حدث امر لم یکن قبله، فحکم شیخ الاشراق بانّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر ، فتدرکه النفس مشاهدة جلیّة عند مقابلة المستنار للقصد الباصر الذی فیه رطوبة صقیلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

وذهب الاستاد صدر المتألّهین ، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملکوت النفسانی مجرّدة عن المادة الخارجیّة حاضرة عند النفس المدرکة قائمة بها قیام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انّما یحصل بان یفیض من الواهب صورة اخری نوریّة ادراکیّة یحصل بها الادراك والشعور ، فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، کما فی العقل والمعقول ، واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس .

اقول : ویقرب منه قول ارسطو هناك حیث قال : «ولا یمنع کبر الجثّة صورته ان تصل الینا من تلقاء ابصارنا، ولا صغر الجثّة، وذلك ان الصورة اذا حاذت البصر، حدثت الصورة التی صارت فیه وصغرها» انتهی .

وفی بعض النسخ جاءت الی البصر بالهمزه، وکانّه تصحیف، ولکن مبناه علی الانطباع اظهر، حیث قال: حدثت فی البصر. اللهم الا ان یقال لاشكّ فی انطباع الجلیدیّة بالصورة، لکن هل هی مناط الإبصار ام لا ؟ فذلك محل نظر .

وقد عرفت طریقة اهل الحق فی ذلك فی سوابق الکلمات .

قوله : «ویقول[۱۴۵] ان الفاعل ...» .

یرید ان یبیّن ایضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما فی باطن الفاعل من الحسن والقبح وغیر ذلك ، وهذا هو المراد بما فی التنزیل الآسمانی «کل یعمل علی شاکلته» فقسّم الفواعل علی ثلاثة، ولمّا کان الحسن والزینة والجمال الظاهری الذی ذکر نبذاً منها فی سایر الاکوان من اثر الطبیعة، فلا ریب انّ ذلك فی الطبیعة احسن وافضل وابهی واجمل، لکن لیس یقدر کل احد ان ینظر الی باطن الشیء ، فجمدوا علی الظاهر، ولم یطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا علی رؤیة البواطن ، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقیراً من اعجاب منه . قال المولوی :

تو نقش نقشبندان را چه دانی — تو نقش صورت جان را چه دانی
تو نامی کرده‌ای این را و آن را — ازاین نگذشته‌ای آن را چه دانی

قوله[۱۴۶]: «والدلیل علی ان باطن‌الشیء احسن وافضل من خارجه‌الحرکة ...» .

المراد بالحرکة هنا الطلب والشروع الباطنی لوجدان‌الشیء ، فانّها یبدو، ای یظهر الشوق اولاً من‌الباطن لطلب ما رای فی‌الظاهر من‌الشیء المتصل الی باطنه، فیبتدی من الباطن وینتهی الی‌الباطن ایضاً ، مثل ان رای مرئیّاً ممّا یری صورته ومثاله الظاهر ، فیترك‌النظر فی‌الصورة الظاهرة ، ویتحرّك لطلب معرفة‌المصور الذی هو باطن‌الصورة، اذالصورة اثر لما فی باطن المصور ، فالمحرك للطلب هوالمصوّر . واما الصورة‌الظاهرة فلیست هی‌المحرکة، بل السبب‌الباعث علیه؛ لأنّ الباطن لا یقع تحت‌الإبصار حتی یکون هوالواسطة ، لکن بعد رؤیة الظاهر یصیرالباطن محرِّکاً ومهیِّجاً للطلب ، فالحرکة انّما یظهر من‌الباطن وینتهی الی‌الباطن الذی هوالطبیعة ، فحیث کانت‌الحرکة فهناك‌الطبیعة، وحیث کانت‌الطبیعة فهناك‌الفعل الشریف، وحیث‌کان‌الفعل‌الشریف، فهناك اصل‌الحسن والجمال ، ومن ترقی بهذا المسلك الی ما فوق‌الطبیعة ومنه الی ماهو اعلی منه، رای ، مالا عین رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر علی قلب بشر .

قوله: «ونقول انّا قد[۱۴۷] نجد ...» .

غرضه انّ ظهورالحسن لا یختصّ فی‌الاجرام، بل یکون فی‌الاعراض خصوصاً فی التعلیمیّات والصور التی یختلفها الرجل المزوق ـ علی اسم‌الفاعل من‌التزویق وهو التحسین والتزیین فی‌السیماء والشکل والکلام والحرکات والسکنات ـ ومثل الصور الحسنة من‌الکمالات‌المحمودة والصفات‌النفسانیّة فی‌المرء‌الصالح من‌الحلم والوقار وسلامة‌النفس وغیر ذلك .

قوله: «فانّك[۱۴۸] ربما رایت‌المرء لئیماً ...» .

دلیل علی ما قلنا من ان‌الحسن قد ظهرفی‌نفسه ظهوراً تامّاً ، مع کون ظاهره قبیحاً مشوّهاً . قال الشیخ‌الرئیس فی‌تعلیقه علی هذا المقام: «اورد ضرباً من‌التقریب للحسن الباطن لیس علی سبیل‌القیاس ، بل علی سبیل‌المشاهدة التی لیس یتیسّر کل لها، بل انّما یتیسّرهاصاحب‌النفس یقیناً له هذا العالم المستحیل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن‌الغضب والطمع ، وغیر ذلك. وانّ جمیع ذلك دون‌الذی یستحق‌الإعتکاف علیه، فاذا زکّی نفسه، وطرح عنها هذه‌الأغشیة ورافها وهذّبها ، اعدّها لقبول‌الفیض العلوی ، فرأی أول شیء حسن نفسه فی مرتبتها واعتلائها وعافهاعمّا یعدّ غیرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شىء وحقّر عندها كل شىء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين فى لا شىء المشاعرين عليه بنيانهم فى ذلك التخبّط، اذ صاروا الى البوار، وصلّ عنهم ماكانوا يطابون، ورحهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل فى شغل، وذلك بهجة ونور يأتى من عندالله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الايثار. واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن، كما انّ من لم يذق الحلو فيصدّق بانّه لذيذ بضرب من القياس أو الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى.

قوله[١٤٩]: «وانّما يحسن الحق هو الكائن فى باطن الشىء».

لمّا بيّن ظهور الحسن فى ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس فى كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطلب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء فى الامور الملكوتيّة لان ما فى الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عندالله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقايق الأمور، والغوص فى ابحار النّور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو فى مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فلسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين.

قوله[١٥٠]: «انّا نجد فى الاجسام صوراً حسنة ...».

كأنّه نتيجة لما سلف من الأقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذى فى النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مذام العقايد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدّ لأن يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة فى النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق والحسن الفائق والجمال الذى فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل:

وكل الى ذلك‌الجمال يشير .

قوله[۱۵۱] : «والنورالأول ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «لمّا اشار الى‌النور الاول الذى يسنح على‌النفوس‌الزكيّة من نورالحق، قال ان‌النور الحق الاول جلّت عظمته ليس نوراً على انّه نور فى‌شىء، فيصل الى ما يصل اليه ذلك‌الشىء ، ويكون وصول ذلك‌الشىء وسبب وصوله، وايضاً ليس هو نوراً بصفة من‌صفاته حتى يكون هوشىء ليس له‌النور فى‌هويّته، بل فى‌شىء من صفاته؛ بل هويّته نور من حيث هو هويته ، وذلك ان‌الشىء من حيث هو واجب‌الوجود هو ذات الحق الاول، وهوالجمال والكمال، والرتبيّة والبعد عن‌المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما يسنح به وجودالشىء وينزل ويسفل ، واذا كان‌الشىء نوراً بذاته ليس لغيره، جازان يصل الى كل شىء من طريق كـل شىء ، فانّه ساطع على كل شىء ، سار عنه الى كـل شىء ، لكن هويّات الاشياء يقتضى ترتيباً خاصّاً فى‌النيل لا لسبب هويّته واحتجابها فهوالمتجلى بكل شىء» انتهى كلامه .

اقول : فى قول‌المترجم : لأنّه ليست فيه صفة البتة ، اشارة الى ماهـو المبرهن عند اهل‌المعرفة الايمانيّة من‌انّه ليس فى‌مرتبة‌الهويّة‌المحضة اسم ولارسم ولا وصف ولا نعت، وانّه كلما يفعل فعلاً ، كـان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انّه فعل بتلك الصفة التى فى ذاته، فانّه تعالى غنى بذاته عمّا سواه مطلقاً .

قوله[۱۵۲] : «فلذلك صار فاعلاً اولاً ...» .

يشير الى ان‌المبدأ الاول هوالواحدالمبسوط الذى ليس فيه كثرة لا فى ذاته ولا فى جهة وحيثيّة ولا بوجه من‌الوجوه، وكذلك ينبغى ان‌يكون، والا لم‌يكن اولاً ، وذلك ايضاً ليس باوليّة قائمة به، بل اوليّة بنفسه، كما انّ فاعليته بنفس هويّته .

قوله : «واما الفاعل الاول ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «ان‌كانت فاعليّته لا بذاته بل بصفة فيه، ليس مبدؤها من‌ذاته، على ان‌يكون الصفة لازمة لذاته من‌ذاتها، وكـان ما يلزم عن ذاته بسبب تلك‌الصفة يكون مبدؤها الأول ، فانّه لا باعتبار تلك‌الصفة لكانت‌الصفة التى له‌الشىء بها يفعل ليست من ذاته، بل من غيره، فصارت فاعليّته من غيره، فلم‌يكن فاعليّة الاول .

ونقول : ان‌المبدأ الاول عـزّت قدرته، اما ان لا يكون له صفة البتّة ، بل يكون ذاتاً مجـرّدة عن صفات ان امكن ذلك، وامـا ان‌يكون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتي للانسان الذى من هوية ذاته يتبعه انّه ممكن وانّه كذا من الخواص والاعراض اللازمة التى ليست مقوّمة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانّه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هو لذاته فقال وان كانت له صفة فهى واجبة بوجوب ذاته وهذه هى المعلولية واذا كان فيها النورانيّة المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعلّ غرضه ان يبيّن امتناع نفى الصفات ، بل يدعى انّها لوازم ذاته (الف) بطريق المعلوليّة ، كما صرّح بذلك فى بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصحّ ان يكون واجب الوجود قابلاً لشىء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللّهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانّه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانّها موجودة فيه، بل لانّها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانّه ابيض لأن البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانّه ابيض ، لأن البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطّرد فى جميع البسائط، فان حقايقها هى انّها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انّها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شىء واحد . انتهى كلامه ملخّصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخّرين رداً عليه : ان ايجاب الفاعل للشىء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشىء وقابلاً له ،

(الف) – واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية المسمّاة بامّهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتى . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التى تكون منشأ صدور الاشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العنائى وبرنامج الكثرة التى صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشرف فالاشرف واما ما نقل فى هذه الصفحة والظاهر انّه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لکان فیه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها یوجبه ویفیضه، وجهة اخرى یستحقّه ویمکن حصوله فیه . انتهى

والعجب من بعض الأساتید کیف اذ عن ذلك من الشیخ واستحسنه وفرّق بین القبول بمعنى الانفعال ، والقبول (الف) بمعنى الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشیء وان کان فی بعض الملاحظات العقلیّة المطابقة لنفس الأمر وکفى بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : «فالحق الحقیق (ب) بالتصدیق ...» .

الایمان والتوحید الخالص عن شوب الکثرة مطلقا هو ان لیس للصفات الزائدة بایّ وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبیل الى حضرة الهویّة، والا لم یکن اولاً، اذ الاولیّة الحقیقیّة انّما یلیق بالواحد الحقیقی کما هو المقرر فی شرع الایمان المصطفوی والمصرح به فی کلام هؤلاء الأفاضل الاقدمین، واذ عنه اهل المعرفة والولایة والکشف الصحیح وان کل ماهو من الصفات والکمالات فانّما هی (ج) بعد الذات ، ویسمّى عند بعضهم بالمرتبة

(الف) – قبول بمعنى اتصاف منشأ انفعال در حق قمی باشد کما فی لوازم الماهیات وان هذه الصور غیر مجعولة بلا مجعولیة ذاته کما هو الامر فی الأعیان الثابتة على مشرب العرفاء .

کلّما قیل او یقال فی الأعیان ، یقال فی الصور المرتسمة اللازمة للحق وچون حق اول غیر مجعول است ومستغنی ازعلت، این صور نیز که لازم ذاتی غیر منفك ازذات حق است غیر مجعول است بلا مجعولیة ذاته المقدسة الاحدیة کما قیل فی الاعیان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون دربسیط قیام فیه وعنه واحد است اشکالی بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد ازباب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجی وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الکثیر عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلی وعلم عنائی درمشهد وموطن ذات .

(ب) – فالحق الحقیق بالتصدیق یا کلام ملاصدراست ویا ازبعض الاساتید است که میرداماد باشد، چون میرمفصّل درصدد دفع اعتراضات متأخّران برقول بصور مرتسمه برآمده وبکلمات شیخ درتعلیقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کلیهٔ اشکالات که شیخ اشراق وخواجه ودیگران نموده‌اند بوده است .

(ج) – هذا من احدى الموارد التی زلّ قدم المحشی وبعد عن الحق وانکر صریحاً الصفات ←

الواحديّة . فما روى: «انّه علم كله وقدرة كلّه» ما قيل: «انه لابدّ فى الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لمّا كانت ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيطة، وهو مبدأ كلّ خير وفضيلة، فله بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة المعانى مع اتحاد الذات، فالذات المأخوذة مع كل منها اسم، ونفس المحمول العقلى صفة، وكلّها ثابتة فى مرتبة الالوهية التى (الف) هى مقام جميع الوجود والحقايق، فهى فى تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات، كما انّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه، ولا يلزم ثبوت المعدوم، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً، فلذلك صار فاعلاً اولاً، اى لكونه بمحض الهويّة الذاتيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة اومناسبة، عبّر عن ذلك كلّه بقوله: «يفعل الشىء بغير صفة» وهذا هو الذى يصطلح عليه بانّه الفاعل بذاته وبالذات، فمن هذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويّة المحضة، صار فاعلاً اولاً، فصار فاعل الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً، وهو الجوهر الواحد البسيط المقدس عن جهات القوة والنقص المنزّه عن شوب الكثرة وعن مخالطة المادة، مع كونه بوحدته وبساطته كل الأشياء، ومجمع وجوه الحسن والجمال والبهاء والكمال، حتى كأنّه الحسن والجمال، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن، فمن كان فعله بجهة غير ذاته، فليس بفاعل اول، اذ التركيب باى وجه كان يشعر بالاثنينيّة، فلا يليق للاوليّة . ولهذا المطلب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله: «ونحن[١٥٤] ممتثلون ...» .

اراد التمثيل للحسن والجمال الصادر اولاً، واعتذر بان التمثيل بالمحسوسات لايفى بحكاية الشىء الثابت المقدس عن الأكوان، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

→

الكمالية فى موطن الذات . فرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقا تعيّن ندارد، درآن اعتبار صفت وموصوف نميشود . واينكه بگوئيم ذات خالى ازصفات است درحالتى كه صفات كماليه نيز درعرصهٔ ذات تعيّن ندارند . وقد ذكر ما قرّره فى هذه التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) —ولأحدان يقول: اذا كانت المرتبة الالوهة مقام جمع جميع الصفات الكماليه، چرا مقام ذات، مقام خلوّ ازصفات كماليه است .

هی اقرب الینا من وجه، وان کان ابعد من اکثرالعقول والافهام .

قوله[۱۵۵] :«غیر انّه ان الفیالذهب ...» .

اُلفی بالفاء ، علی صیغةالمجهول ، وقوله: وشبحاً بالشینالمعجمة والموحدة، عطف تفسیری للمثال ، وفی بعضالنسخ بالواو والسین والخاءالمعجمة ، بمعنی : الدنس .

وقوله[۱۵۶] «مشوباً » علیالاول مفعول الفی،وعلیالثانی یکون وسخاً، مفعولهالثانی والمعنی واضح. یعنی : انالذهب الذی یـمـثّـل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعضالاجسام الدنسةالکثیفة ، یمکن تنقیته بالفعل، بان یذاب ویسبك .

واما بان یقال : انالذهب الجیّد هو الذی فی باطن هذا الجسم ، وانّما غشیته الکدوراتالخارجیّة من اختلاطالأجسام الکثیفة .

قوله : «وذلك[۱۵۷] ،لأنّا تأخذالمثال منالعقل النقی الصافی ...» .

جعلالروحانیات والحسن والجمال الـذی فیها مثالاً وشبهاً لحسنالعقل والجمال والبهاء الذی فیه ، فینبغی انیکون هذه بعد مرتبةالعقل وفوقالطبیعة ، ولیس ذلك الا مقامالنفس الذی هوالعالمالمتوسّط وعالمالمثال، بل عالمالمثال الافلاطونیّة عندبعض. فالروحـانیات، عبارة عنالنفوسالمجـردة والأرواحالنوریّة التی هـیالکلماتالفواعل باصطلاح صاحبالکتاب کماسیجیء، وهیالمدبرات بامرالله فیالارض والسماوات، وهی اصناف کما سیصـرّح به فبعضها یتعلق بالجسم کما نبّه بذلك .

قوله : «یشتاق[۱۵۸] النظر الیها ...» لا – لأنّ لها اجساماً ، لکن بانّها انوار صافیة نقیّة کما یشتاقالنظر الیالمرءالفاضل الشریف لا من اجـل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اکتسب منجواهرالمعقولات وارتاض حتی جعل نفسه کالمرآةالمجلوةالمحاذیة شطرالحق والانوارالالهیّة .

وقوله[۱۵۹] :«وهو ان ینظر فتصیر الیها ... والناظر یشتاق[۱۶۰] الخ» .

اشارة الیالشوق الی رؤیةالروحانیات هو ان یقصر نظر عقله الیها وما یفیض منها فیالعالم منالحسن والبهاء والنظامالمحکم فی تدبیرالأشیاء فیصیر الیها ، ای ادامـة النظر والفکر فی حسنها وبهائها یوجب ان یصیرالناظر المشتاق الی عالمها کانّه یکون منها ومن جملتها، کما قالالمولوی فیالنظم المثنوی :

تو قیامت شو قیامت را ببین   دیدن هرچیز را شرطست این

ثمّ بیّنکون حسنالروحانیین فائقاً حدّ انّهم دائمالتعقّل للأنوارالالهیة لایفترون

عن ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ماهناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقايق الكونيّة، فكانّهم ممتلئة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نور الأنوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال. وبذلك عرفوا الأنوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهى، والتذّوا بها اجلّ التذاذ. وهذه الانوار العقليّة التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خلصوا عقولهم وقصّروا نظرهم الى تلك الأنوار، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الالهيّة ومجالى لتلك الجواهر العقليّة، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيّات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعيّة الناموسيّة والمجاهدات العقليّة، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه.

قوله[١٦١]: «والروحانيّون اصناف ...».

قال الشيخ الرئيس: «ترك الصّنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكيّة، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانّه ليس الأمر على ما يقولونه انّه كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصّل فى الحكمة المشرقيّة خاصّة، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيّات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسمانى، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات الماديّة التى نقوش لها هناك، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقليّة التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها، الا ان يكون النقش لماهيّة اعلى، فيكون زينة وجلالة الماهيّة السافلة، تجلى هويّة الحق الاول، وانّها ينالها ذات العقل، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسمانى شرف بها، الا انّها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزويّة ملابسة للغواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميّز وتتفرّد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انّك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر،

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها فى كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلايثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهى متباينة فى المعنى وفى غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة فى التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شىء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين تغيّر الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التى لايجوز اجتماعها فى ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسالمة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

ولا يخفى مافيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسمانى، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شىء وتفريعه المراتب الآخر على ما حسبه، وليس ذلك الجسمانى ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فى العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان ما فى الجسمانى فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّما يتنزل فى مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهى الى المادة ، ففشيها الفواشى الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احال النظر الى الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط فى سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبى الى مافوق ذلك من الموطن الذى انبجست الأشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شىء كما قيل بالفارسى :

«صورتى درزير دارد هرچه دربالاستى»

(الف) – واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤاخذة اللفظية اشبه، لأن الحقايق المادية لهـا صور علميّة ذهنيّة ادراكية وهى عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخر ان الحقايق التى نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيتّها بلحاظ ان ما فى العالم العقلى ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، مايترتب عليها آثارها، واما اصليتّها، باعتبار ان الوجود فى العقل اتم واعلى مما فى المادة.

فكل ما فى العالم الجسمانى فهو اثر ومثال لما هناك. وفى التنزيل الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عندالله باق» اذ ما عندالله هى الحقايق المتأصّلة التى لا يعتريها الفساد والتغيّر، وما عندنا هى القشور والأمثلة والأشباح . فليتأمّل .

قوله : «وذلك، ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجوميّة ...» .

لمّا بيّن انّ كل ما فى هذا العالم الجسمانى فهو مثال وشبح لما فى العالم الروحانى وهو عالم المثال عند بعض ومن البيّن ان فى هذا العالم الذى نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبّرة وارواح مسخّرة باذن الله ، ففى عالم الملكوت الروحانى سماء ونجوم وروحانيات مدبرات الكلية ذلك العالم النورى الذى هو ملكوت العالم الجسمانى والحاكم عليه ومدبّر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام هذا العالم الجسمانى بذلك العالم الروحانى.

والروحانيّون المدبّرون للعالم الفوقانى ، كل منهم فى كلية تلك السماء ، مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فى هذا العالم الروحانى يسالم الآخر ولا يمانعه ، ولا يخفى واحد منهم على الآخر، فهم كالمرايا المجلّوة شطر الحق ، وان كان مختلف بالتابعيّة والمتبوعيّة والقرب من الفيض والبعد منه، لكن كلّهم كأنّه شىء واحد، فكل فى كل ولذلك حكم بان كلهم فى كلية تلك السماء مع كون كل واحد فى مقام معلوم لا ينازع مقام الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فى السماء النجوميّة التى عندنا ، فان موضع كل كوكب غير موضع الآخر،وليس ولا واحد منها فى كلّية سمائه، بل فى مقام لا يتجاوزه ، كما ورد : «ما من موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد ...» فالراكع لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه .

واما السماء الروحانيّة ، فليس كذلك، بل الكل فى الكل ، وكلّ واحد يعلم ويعمل ما يعلمه الآخر ويعامه ويقوم مقامه، لان التفرقة والجواب انّما يكون للجسميّة والماديّة وليس تلك السماء الفوقانى جسماً فلذلك صار كل واحد منهم اى من الروحانيين الذين هناك فى كلية تلك السماء كما فى التنزيل : «اخواناً على سرر (ب) متقابلين» .

قوله[١٦٣] :«ونقول وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات واناس سماويون...»

كنّى عن الباطن والملكوت بالوراء ، لأن الظاهر والشهادة كالحجاب الواقع فى البين ، وهذا مثل ماورد فى طريق اهل البيت، «عليهم السلام» بالفاظ مختلفة ففى بعض الروايات: انّ خلف هذا النطاق وانّ خلف مغربكم كذا مغرباً وانّ خلف مشرقكم كذا شمساً. وعن

(الف) — س ١٦، ى ٩٨ . (ب) — س ١٥، ى ٤٧ .

الحکیم الغزنوی :

آسمانهاست درولایت جان | کارفرمای آسمان جهان

وبالجملة ، لمّا کان عوالم الوجود ومواطن شروق شمس الشهود متحاذیة المراتب متضاهیة المقامات ، فکل ما یوجد فی عالم الشهادة من الأعیان والاجناس والجواهر والاعراض، فاصل ذلك وحقیقته فی عالم الملکوت الأسفل الذی خلف هذا العالم الجسمانی، وهکذا کل ما فی الملکوت الأدنی فاصله وحقیقته النوریّة فی العالم الاعلی الذی هی الملکوت الأعلی، وهکذا الی العالم العقلی ، ثم العالم الالهی التی سبع مواطن هی اصول النشآت ، والا فلکل نشأة مراتب لا تحصی کما ورد فی الخبر : الف الف عالم، والف الف آدم انت فی آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدمیین الخبر. قال الله تعالی سبحانه : «ولقد (الف) خلقنا فوقکم سبع طرائق، وما کنّا عن الخلق غافلین» فالسالك الی الله «جلّ مجده» لابدّ له من سلوك هذه الطرائق کما قال عیسی، علیه السلام : «ان یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرّتین» .

قوله[١٦٤] : «ولیس هناك شیء ارضی ...» .

المراد بالارضی هنا الجسمانی ، والا فکما کان فی ذلك العالم الشریف سماء ، کان لا محالة ارض یسکن فیه الحیوان والاناس والنبات الملکوتیون. وفی اخبار اهل بیت النبوة والعصمة فی قوله تعالی : «خلق سبع سموات ومن الأرض (ب) مثلهنّ» وقال الرضا علیه السلام: هذه ارض الدنیا والسماء الدنیا علیها قبّة، والارض الثانیة فوق سماء الدنیا، والسماء الثانیة فوقها قبّة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانیة والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبّة والارض الخامسة فوق السماء الرابعة والسماء الخامسة فوقها قبّة والارض السادسة فوق السماء الخامسة والسماء السادسة فوقها قبّة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبّة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة» .

وروی شیخنا محمد بن الحسن الصفّار (رحمه الله) فی بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن علی «علیهما السلام» قال : «انّ لله مدینتین: احدهما، بالمشرق ، والاخری ، بالمغرب، علیهما سور، وعلی کل مدینة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفیها سبعون الف الف لغة ، یتکلّم کل امّة بخلاف صاحبه، وانا اعرف جمیع اللّغات وما فیها

(الف) – س ۲۳، ی ۱۷ . (ب) – س ٦٥، ی ۱۱ .

وما بينها، وما عليها حجّة غيرى ، وغير الحسين اخى» .

وباسناده عن اميرالمؤمنين «عليه‌السلام» قال : «ان لله بلدة خلف المغرب، يقال لها «جابلقاء» وفى «جابلقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه الأمّة ...» .

وباسناده عن ابى عبدالله «عليه‌السلام» قال : «انّ من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه عليه‌السلام: «انّ من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير ، وان من وراء قمركم اربعين قمراً ، فيها خلق كثير» .

وباسناده عنه عليه‌السلام قال : «ان لله مدينة خلف البحر ، سعتها مسيرة اربعين يوماً للشمس ...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابى‌جعفر «عليه‌السلام» قال : «ان‌الله خلق جبلاً محيطا بالدنيا من زبرجدة خضراء ، وانّما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه ...» .

وروى صاحب الكافى – رضى‌الله عنه – باسناده عن ابى حمزة الثمالى عن ابى جعفر «عليه‌السلام» قال : «فى ليلة وانا عنده ، ونظر الى السماء ، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّه ابينا آدم «عليه‌السلام» وان لله تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ماعصوا الله طرفة عين» .

قال بعض اهل المعرفة : فى كل نفس خلق الله تعالى عوالم، منها خلق يسبّحون الليل والنهار لا يفترون ، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه فى حديث «هذه الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً ، وان فى كل ارض من الأرضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن‌عباس مثلى» قال : وصدقت هذه الرواية اهل الكشف وكل مافيها حى ناطق وهى باقية لا تفنى ولا تتبدّل ، واذا دخلتها العارفون انّما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم ، فيتركون هياكلهم فى هذه الأرض الدنيا ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمّى مدائن النور لاتدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها فى هذه الأرض ، وكلّ جسد يتشكّل فيه الروحانى من ملك وجنّ وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه فى النوم، فمن اجساد هذه الأرض .

وقال الغزالى فى كتاب سرّ العالمين قال رسول‌الله «صلى‌الله‌عليه وآله» : ان بالمغرب

عنّا لأرضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس فی اربعين يوماً . الخبر .

والغرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها فـی امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت مابين علم العلماء من هذه الملّة المصطفويّة والولاية المرتضويّة ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتّان ما بين ظهور العلم بكلّيّته فی المدينة الطيّبة وبيت الحكمة، وظهور فی مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم بـ : «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفی اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدلّ على انّ هناك عوالم كثيرة من اربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما فی تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما فی بيوتات الأنبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعّة تلك الشمس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حولها قبل طلوعها .

ثم انّا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات فی ذلك فـی شرح حديث الغمامة وفی كتاب الاربعين، بقی الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذی وراء عالمنا هذا من المراتب الطوليّة من البدويّة والعوديّة ، او السلسلة العرضيّة . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الی انّه العالم العلوی العقلی، وزعم جمع الى انّه عالم المثل النوريّة الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهيّة دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفيّة وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوی وكيفيّة الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النوريّة (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجـد منها فيه ، وليس بعالم المثال والبرزخ فی سلسلة العود ، لأنّ كل ما فيه فمن آثار النفس ، انّما هی اعمالكم ترد اليكم ،وهی فی الموجوديّة اقـوى واتم من موجودات هـذا العالم ، وهی درجات بعضها صور عقليّة هی، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملذّة، هی اصحاب

(الف) – واعلم ان كلّما يوجد فی الوجود اما ان يكون من اهالی عالم المادة والقرية الفانية او يكون من سكان عـالم العقل والمثال فی السلسلة النزول، او يكـون من سكنة العوالم المثاليّة والعقلية فی قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه ازدرجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء فی الله رسيده‌اند وبعد ازطی كثرات اسمی بمقام جمع الجمع واحديّت پيوسته‌اند.

جنّة اصحاب‌اليمين، او مولمة هى، جحيم اصحاب‌الشمال .

وليعلم : ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه‌الأبصار الفانية والحواس الدائرة كما زعمه الجمهور ولا انّها امور خياليّة لا وجود لها فى‌العين كما يراه بعض‌الرواقيين، ولا انّها امور عقليّة وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانيّة وهيآت مقداريّة، كما عليه جمهورالمتفلسفين بل، انما هى صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه‌الحواس الطبيعيّة ، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرويّة، وعالم‌الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم . وكذلك للانسان وحواسّه نشآت كثيرة غير هذه‌النشآت الدنيويّة المستحيلة ، قال الله تعالى : «وللآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلاً» وعندى انّ ذلك من قبيل ما قاله‌الشيخ محيى‌الدين فى فتوحاته هكذا :

«اعلم ان‌الله تعالى لمّا خلق آدم «عليه‌السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعاله اصلاً لوجودالاجسام الانسانيّة وفضلت من‌خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه‌السلام» وهى لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اكرموا عمتكم النخلة ، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجيبة دون سايرالنبات ، وفضل من‌الطبيعة بعد خلق‌النخلة قدرالشمسة فى‌الخفاء ، فمدّ الله من تلك‌الفضيلة ارضاً واسعةالفضاء ، اذ جعل‌العرش وما حواه‌الكرسى والسماوات والارض وما تحت الثرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه‌الأرض، كان‌الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض ، وفيها من‌العجائب والغرائب مالا يقدر قدره ، ويبهرالعقول امره، وفى هذه الأرض ظهرت عظمةالله ، وعظمت عندالمشاهدة قدرته وكثير من‌المحالات العقليّة التى قام‌الدليل الصحيح العقلى على احالتها هى موجودة فى هذه‌الارض ، وهى مسرح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجولون ، وخلق‌الله من جملة عوالم لها صوراً على صورنا ، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها .

ثمّ قال : اخبر بعض‌العارفين بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس‌الرحمة ، لم ارمجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلٍ الهىٌ ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصيّة هذه‌الأرض ، فان‌التجليات الواردة على

(الف) — س ۱۷، ى ۸٦ .

العارفین فی هذه‌الدار و فی هذه‌الهیاکل ، یأخذهم عنهم ویغیبهم عن شهودهم من‌الأنبیاء والاولیاء ، وکل من وقع له ذلك . وکذلك عالم‌السماوات العلی والکرسی الأذهی وعالم العرش المحیط الأعلی. اذا وقع لهم تجلی الهی اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه‌الارض اذا حصل فیها صاحب الکشف‌العارف ووقع لـه تجلّی لم یغبه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بین‌الرؤیة والکلام، وفیها من‌البساتین والجنّات والحیوان والمعادن مالا یعلم قدر ذلك الاالله تعالی ، وکـل ما فیها من هذا کلّه حی نـاطق کحیاة کل حیّ ناطق ماهو مثل هذه‌الاشیاء فی‌الدنیا ، وهی باقیة لا یفنی ولا یتبدل ولا یموت .

وبالجملة من وصف هذه‌الأرض اکثر ممّا ذکر صاحب‌الکتاب فی وصف ذلك‌العالم واشتراکها فی‌الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قـال : فی تلك‌الأرض صور عجیبة النشأة بدیعة‌الخلق قائمون علی افـواه السّکك المشرفة علی هذا العالم الـذی نحن فیه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك‌الأرض من‌العارفین فیتبادر واحد منهم الی هذا الداخل ، فخلع علیه حلّته علی قدر مقامه، واخذ بیده بحوله ...».

وقال صاحب (الف) الکتاب : «والروحانیون الذین هناك طالبون للانس الذی هناك، لا ینفر بعضهم عن بعض وکل واحد لا ینافر صاحبه ولا یضاده بل تسریح الیه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وکل واحد منهم یبصر ذاته فی‌ذات صاحبه، لأن‌الأشیاء التی هناك نیّرة مضیئة ، ولیس هناك شیء مظـلم البتة ، ولا شیء جاس، أی جامد یجور لا یطیع، بل کل واحد نیّر ظاهر لصاحبه . .» انتهی .

وقال (ب) الکاشف : «ورایت فیها ارضاً من‌الذهب الأحمر اللیّن، فیها اشجار کلها ذهب ، وثمرها ذهب، فیأخـذ التّفاحة من‌الشجر ، فتأکلها فتجد لذّة طعمها ، وحسن رائحتها مالایصفها واصف یقصر فاکهة‌الجنّة عنها، فکیف فاکهة‌الدنیا، والجسم والشکل والصورة ذهب، والصورة والشکل کصورة‌الثمرة وشکلها عندنا، وتختلف فی‌الطعم، وفی الثمرة من‌النقش البدیع والزینة‌الحسیة مـالا یتوهّم ، ولـو جعلت علی‌الأرض لفضلت علیها اضافاً ، واذا قبض علیها الذی یریدا کلها بهذه‌المعهودة فی‌القدر عمّها، وهذا مما یحیله‌العقل هنا فی نظرها . ولمّا شاهدها ذوالنون‌المصری نطق بها ایراد‌الکبیر علـی الصغیر ، من غیران یصغر‌الکبیر ویکبر‌الصغیر» انتهی .

(الف) — ای صاحب اثولوجیا . (ب) — ای صاحب‌الفتوحات .

هـذا كلّه فى مقابل قوله ـ صاحب الكتاب ـ: اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانيّة الواقعة على سطوح الأجرام المكنوفة ، بل انّما نظرهم بالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوّة خاصّة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات اللحميّة» انتهى والله اعلم واحكم .

قوله: «اذ ليس[165] بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ...» .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قوّة واحدة هى القوّة السادسة ، اى القوة العقليّة ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع، بل الكل فى الكل، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانيّة حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصحّ فى العقليات، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالدائرة ، فليس فى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانيّة شأنها ذلك، وهو ظاهر .

الى هنا تمّ بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنّف ـ رحمه الله ـ

(الف) ـ اى الى هنا جفّ قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هذه التعليقة اواخر ليلة ـ ١٥ شهر شعبان المعظّم من شهور سنة ـ ١٣٩٦ ـ من الهجرة النبويّة المصطفويّة صلوات الله عليه وخلفائه من ذريّته واهل بيته الطاهرين الطيّبين. وانا العبد المفتخر بالانتساب الى الشّجرة العلوية سيد جلال الدين الموسوى الآشتيانى غفر الله ذنوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ. ق. ـ اوت ١٩٧٦ م» .

ment de la paraphrase arabe des Enneades", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

(8)- We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including *Science and Civilization in Islam*, New York, 1970, pp. 21-91.

(9)- Concerning Qāḍī Saᶜīd see H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Āshtiyānī (eds.), *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10)- On Mullā Muḥsin Fayḍ, see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, 1966, pp. 904-932.

(11)- See S.H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Ṣadra)" in M. M. Sharif (ed.) op. cit., pp. 932-961; H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV, pp. 9-122.

(12)- Corbin calls the ishrāqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Sohrawardi et les Platoniciens de Perse".

(13)- On Mullā Rajab ᶜAlī Tabrīzī see H. Corbin, *La philosophie iranienne et la philosophie comparee*, Tehran, 1978, pp. 102-103.

(1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al-Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ᶜA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.

(2)- The Arabic text of the Uthūlūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ᶜA. Badawī, op.cit.

(3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uṯhūlūjiyā, were edited by ᶜA. Badawī in his Arisṭū ᶜind al-ᶜarab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la "Theologie d'Aristote' " , La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recnsion de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.

(4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthūlūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secu-dum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthūlūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.

(5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.

(6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.

(7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well-known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyānī has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyānī to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyānī has made use of the following manuscripts:

1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muhammad Radī and belonged to Āqā ʿAlī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.

2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muhammad Mishkāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.

3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Ferdowsi University (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Dhu'l-qaʿdah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

Mullā Muhsin Fayd received knowledge of the Uthūlūjiyā from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qādī Sa^cīd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qādi Sa^cīd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and ^cirfān with Mullā Muhsin Fayd but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ^cAlī Tabrīzī, who was opposed to the position of Mullā Sadrā and followed a more Peripatetic line.(13) In his Glosses upon the Uthūlūjiyā, Qādī Sa^cīd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ^cArabī with specifically Shī^cite teachings issuing from the Shī^cite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Sadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the Uthūlūjiyā he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qādī Sa^cīd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qādī Sa^cīd has unfortunately left his commentary upon the Uthūlūjiyā incomplete, ending his glosses with the fourth book (maymar). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is Asrār al-^cibādāt (Mysteries of Worship), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qādī Sa^cīd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "Theology of Aristotle", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.

+

+ +

+ + +

the Arabic title of this work and to posit other readings for uthūlūjiyā. Some have called it abulūjiyā meaning "apology" and others atulūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthūlūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthūlūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.

+

+ +

+ + +

The commentator of the "Theology...", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qādī Saᶜīd Qummī(9) who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī,(10) himself one of the foremost disciples of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-ḥikmat al-mutaᶜāliyah, the "Transcendent Theosophy."(11) Ṣadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishrāqī) theosophy, kalām and ᶜirfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī(12) but also through direct study of Neoplatonic texts. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) was especially devoted to the Uthūlūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-ḥarakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthūlūjiyā.

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modem cognescentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.(8) The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawḥīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjiyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalām" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-ḥikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry (5) seems to indicate that the Arabic "Theology..." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry. (6) Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document, complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

The Arabic version of the "Theology..." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Nāᶜimah al-Ḥimṣī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirite. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology....", as can be seen by a study of the Risālah fi'l-ᶜilm al-ilāhī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī), which is a spurious work attributed to Fārābī. (7)

It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle, and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jamᶜ bayn ra'ay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Arisṭū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflāṭūn and Aristotle was known as Arisṭū or Arisṭūṭālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under hiw own name. Although the name Fluṭīnūs does appear in a few texts here and there such as the Fihrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-Uthūlūjiyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite. (1)

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the Uthūlūjiyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qāḍī Sa^cīd Qummī. (2) But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it. (3) It was also known by Ismā^cīlī and other Shi^cite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwān al-Ṣafā', and by Nāṣir-i Khusraw. It was even studied by certain theologians such as Shahristānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ^cArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ^cAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (^cirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West. (4)

Plotinus

Enneads (" Theology ")

The Arabic Translation of

Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī

with the glosses of

Qāḍī Sa'īd al-Qummī

edited with commentary
by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1976
1396 (A. H. lunar)